

الحبر الأسود والحبر الأحمر

من ماركس إلى الماركسية

الدكتور

عبد الحسين شعبان



مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية 2013



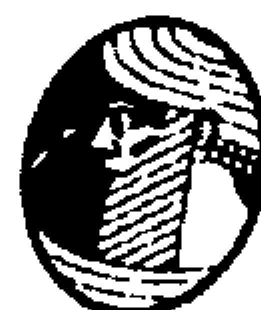
الحبـر الأســود
والحبـر الأحمـر

الحبر الأسود والحبر الأحمر

من ماركس إلى الماركسية

تقديم وإعداد

د. عبد الحسين شعبان



مركز حمورابي

www.hrcsiraq.com | hrcss2006@yahoo com

• اسـم الكتـاب: الحبر الأسود والحبر الأحمر
• تقديـم وإعـداد: د. عبد الحسين شعبان
• الطبعـة الأولى: شباط (فبراير) 2013
• تصميم الغلاف: هوساك كومبيوتر برس
• رقم الإيداع الدولي: ISBN 978 ـ 614 ـ 426 ـ 142 ـ 2

• الناشر: مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية
المقر العام: بغداد: عرصات الهندية ـ شارع مطعم الريف الإيطالي ـ هاتف: 10234002 78 964+
بيروت: طريق المطار ـ قرب المكتب الاستشاري ـ بناية ماميا ـ ط 3 ـ هاتف: 844384 76 961+
E-mail: hcrss2006@yahoo.com Website: http://www.hcrsiraq.com/om/

• التوزيع: دار المحجة البيضاء للنشر والتوزيع
هاتف: 541211 1 961+ بيروت ــ لبنان

مقدمة المركز

إنمازت إطلالة المفكر الدكتور عبد الحسين شعبان على الفكر الماركسي التقليدي في كتابه (تحطيم المرايا)، والتي سبر من خلالها غور هذا الفكر في تلافيفه الممتدة والمتوزعة، كونها إطلالة الخبير والعارف والمتبحر بالكثير من المحطات التي تقبل الجدل في العديد من أوجهها ومضامينها، منتمياً ومنتظماً، باحثاً ومتفكراً فيه، مراجعاً ومجدداً، ينتمي الى جيل الماركسيين المحدثين (المجددين) في هذا الفكر الذي شغل الانسانية ردحاً طويلاً من الزمن، وترك بصماته في نتاجها المعرفي والفكري.

لقد سبح المفكر شعبان في كتابه (تحطيم المرايا) بفضاء الفكر الماركسي ليس فقط من وجهة المنتمي، بل من وجهة الناقد المميز لمجالات الضعف والهنات، في مراجعة أرادها أن تشكل مثابة حقيقية، يستطيع من خلالها أثارة شهوة الباحثين في التمعن والتبصر وتفكيك الأفكار ثم إعادة تركيبها لبيان مقاصد الرد، لأطروحة ارتقت بالفكر كيما يكون فكراً متجدداً .

يمتلك في ثناياه الكثير من الاجابات، ويمهد لإعادة تجديد

الماركسية على قاعدة القدرة في التمكن من إعادة أنتاج نفسها، بما يتواءم مع تطورات نمط الانتاج الرأسمالي ومع انتقال الرأسمالية من طور الى أخر.

لقد حطم المفكر المرايا، ليجعل منها أطروحة تستثير جمعاً غير قليل من المفكرين على اختلاف مشاربهم ورؤاهم في التعقيب والتبصير والاختلاف والاتفاق، في أوراق تجاوزت الأربعين، شكلت إثارة فكرية متفردة في تفاعلية تعيد القارئ الى أجواء الجدل الفكري المغمس بروح الماركسية الحقة من دون ضفاف.

لهذا كله سعى مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية لتقديم هذا الكتاب ليكون إضمامة فكرية ثرية للمكتبة العربية، في مرحلة مخاض التغيير والتحول وصراع الأفكار.

أ. د. عبد علي كاظم المعموري

رئيس مركز حمورابي

عوضاً عن المقدمة: جدل التنوير والنقد

-1-

قد تبدو العودة إلى منهج ماركس وإلى الماركسية نوعاً من التعالي عن الانشغال بتعقيدات الواقع ومشكلاته وهمومه، خصوصاً في ظل العولمة وما تمثّله من هيمنة وشمولية على مجريات الحياة كافة. فالرأسمالية الإمبريالية لا تكتفي اليوم بنهب المستعمرات، مثلما كان الاستعمار القديم «الكولونيالي»، بل تلجأ إلى تفكيك البُنى والهياكل الاقتصادية والسياسية والثقافية القائمة وإعادة تركيبها بما ينسجم مع مقتضيات تراكم رأس المال في المراكز الإمبريالية الرأسمالية الكبرى، إلى درجة أنّ عملية التفكيك والإلحاق تكون تبعية وبنيوية بالضرورة، حيث تتمركز شروط إنتاج المراكز الرأسمالية.

لكنّ تلك «العودة» إلى ماركس، وبالتالي إلى الماركسية، تختلف حسب منطلقات وأهداف كل جهة، فهناك من يعود إليهما بوصف الأول «نبيّاً» والماركسية «تعليمات سرمدية غير قابلة للخطأ» متماسكة مثل كتلة صخرية لا يمكن فصل بعضها عن بعض إلّا بتكسيرها، ويتعامل

مع نتاجهما كنصوص أقرب إلى التقديس، سواء للاقتباس أم الاستنساخ أم التقليد أم محاكاةً لزمان مضى، وأحياناً للمحاججة على ظروف الحاضر، لا سيّما إذا تم تعليق كلّ شيء على الماركسية التي تُستعمل كشمّاعة أو استخدام اسم ماركس واجهةً لجماعات حزبية، في حين أنّ هناك من يعود إلى ماركس والماركسية لا بصفتهما أيقونات أو وصايا مقدسة، بل بوصف الماركسية وضعية نقدية ومنهجاً ديالكتيكياً يفترض التطوّر والتغيير تبعاً للتطوّر في واقع العلوم والتكنولوجيا والمجتمعات وحاجات الناس ودرجة تقدّم الأمم والشعوب وقوانينها ومتطلباتها الحياتية والاجتماعية والكيانية.

بهذا المعنى سيكون استخدام ماركس والماركسية نوعاً من قراءة منهجية جدلية، لا كتعليمات أو وصايا لم يعد قسمها الأكبر صالحاً للاستعمال في زمن مختلف عن زمن ماركس، حيث لم يكن ماركس سوى الحلقة الذهبية الأولى في التمركس الضروري لقراءة التاريخ ولوضع الأحكام والقوانين واستخلاص الدروس، خصوصاً بربط فلسفته بعملية التغيير والنضال من أجل مجتمع خالٍ من الاستغلال والظلم، عبر مملكة الحرية المتجاوزة لمملكة الضرورة التي تحدّث عنها.

بهذا المعنى أيضاً سيكون الحديث عن الماركسية باعتبارها حضوراً وليس غياباً أو مغادرة أو عودة أو انبعاثاً، حتى وإن تمّ إهمال الكثير من أحكام ماركس وتعليماته، بل ونقدها ماركسياً، لا سيّما باستخدام منهج ماركس ذاته، الذي لا يزال حيوياً وصالحاً.

هذه القراءة ضرورية بعد أن تمّ تحنيط الماركسية إلى درجةٍ أفقدتها روحها وسلبت لبّها وجمّدتها على نحوٍ ضاعت فيه حيويتها، ومن جهة أخرى أصبح التنصّل منها ومغادرتها والتخلّي عن جوهرها،

بعد خنق روحها وكتم أنفاسها، جزءاً من مزاعم التكيّف مع متطلبات العصر وسماته، ومن جهة ثالثة تتجلى دوافع الانتقال إلى الضفّة الأخرى دون حدود، أو حتى دون أي شعور بالتخلّي والفداحة أحياناً، في محاولات براغماتية وفي ظلّ بيئة ذرائعية مشجعة، خصوصاً بعد انهيار المنظومة الاشتراكية السابقة، ويتمّ ذلك أحياناً بمواصلة ارتداء قميص الماركسية أو حمل شارتها والتغني بنشيدها، مع استدارة كاملة في المنهج والأدوات، ناهيكم عن السياسات العملية، الأمر الذي يمكن تسميته أيَّ شيء إلّا كونه ماركسية.

لهذا سيكون استخدام منهج ماركس وجدليته ضرورة لكشف خطل المتجمّدين، الواقفين عند علوم القرن التاسع عشر واستنتاجات ماركس وتعاليمه التي كانت صالحة لزمانه، ومن جهة أخرى لتبيان هزال دعاوى المتفلّتين بالتخلي عن الماركسية ومنهجها، بحجّة سقوط النموذج السوفييتي البيروقراطي الأوامري التعسفي، وتكييفها لما تريده القوى المتسيّدة في العالم، بحجّة أنّ الصراع الأساسي اليوم هو مع الأصولية الدينية وخطرها، لا سيّما في منطقتنا، وإن كان صراعاً لا يمكن نكرانه أو تجاهله، لكنّ هذا شيء وتخفيض سقف النضال ضد الإمبريالية شيء آخر، علماً أنّ بين الماركسيين والعلمانيين بشكل عام وبين الإسلاميين والجماعات الدينية هناك مشتركات غير قليلة تتعلق بالتصدي للأخطار الخارجية وإنجاز مهام التحرر الوطني والقومي والسير في طريق التنمية المستدامة والتخلّص من هيمنة الاحتكارات الرأسمالية.

كما سيكون استخدام المنهج الديالكتيكي لإظهار حقيقة المتحوّلين والتائبين وفضح دعاويهم، حتى وإنْ لبسوا الكثير من البراقع،

بتبرير انتصار الليبرالية المزعوم والهيمنة على العالم والرغبة في التساوق مع الوجه المتسيّد للعولمة بكلّ ما يعكسه من كآبة وسوء طالع والمزيد من الظلم والحرمان والاستغلال، بمبررات أنّ هذا التطوّر لا يمكن ردّه.

وحتى لو بدا التمسّك بماركس والماركسية، في إطار الوضعية النقدية، الأساس المنهجي الذي يمكن الاستناد إليه، فإنّ هناك من سيقول: إنه نوع من «البَطَر» الفكري والثقافي أو شكلٌ من أشكال «المثاقفة»، حتى وإن كانت القراءة النقدية إبداعية وتوليدية وليست استنساخاً أو تقليداً جامداً أو مبتذلاً.

مهما يكن الأمر؛ فالمنهج الماركسي، حسب قناعتي، ما زال يحتفظ بحيويته، بعد أن ظنّ بعضهم أن مكان الماركسية أصبح «متحف التاريخ» أو خزانات الكتب وأدراج المكتبات، فمن هذا الذي سيأخذه مثل ذلك الحنين لكي «يعود» إلى ماركس والماركسية بعد أن تخلّى عنه وعنها «أصحابهما» وغلّاتهما، وفي بلدانها الأصلية حيث حكمت عقوداً من السنين، كما يقولون؟

ويعتبر بعضهم الآخر «العودة» إلى ماركس والماركسية أو التشبث بهما، بعد أن شهد العالم العزوف عنهما، مغامرة ما بعدها مغامرة، حيث ازدحم الحاضر بفكر النهايات، ولهذا فإنّ نهاية الماركسية ستكون النتيجة المنطقية لأصحاب هذا الاتجاه، ولربما يستغربون متسائلين: وما الذي يدفع ببعض الماركسيين إلى التحدّث عن ماركسيتهم دون حرج أو محاولات إخفاء أو تبرير، بما فيه حين يمارسون النقد الذاتي لتاريخهم الشخصي وتاريخ الحركة الماركسية والشيوعية بل وتاريخ الفكر الماركسي، ومن موقع الاعتزاز والتقدير، في حين أنّ هناك من يشعر

بالاستنكاف ويحاول التنصّل أو التبرير أو الامعان في المزيد من التوبة في المبالغة والانتقال إلى المعسكر الآخر بحجج نظرية أو بدونها، بالاعلان أو الصمت والمراوغة في؟

بعيداً عن الانحياز العاطفي أو الفهم الجامد للانتماء الفكري، فإنّ رغبة أكيدة وصادقة هي ما يقف خلف هؤلاء المتشبّثين في البحث عن الحقيقة، من خلال إعادة قراءة ماركسيتهم وتمركسهم في ضوء وقائع الثورة العلمية-التقنية وثورة الاتصالات والمواصلات وتكنولوجيا الإعلام والمعلومات والطفرة الرقمية «الديجيتل» وما أنجزته البشرية من علوم وتقدّم وعمران وجمال وحداثة من جهة، ومن جهة أخرى دراسة التجارب التي حكمت باسم الماركسية وأسباب انتكاسها وفشلها، الجامدة منها أو المنفلتة أو المتحوّلة، لكي يستخدموا المنهج أداةً لتحليل وتفسير الظواهر المجتمعية من أجل تغيير المجتمع وليس التشبث بالصيغ والقوالب التي عفا عليها الزمن.

لعلّ هناك من يستغرب حين ينظر إلى من يقوم بمهمة التفتيش في بطون الكتب، لا سيّما الكلاسيكية، ويقرأ الجديد ويقلّب الحال، مراجعةً ونقداً واستشرافاً، وفي ظنّهم أنه يفعل ذلك عبثاً، إذ يسعى لتقديم قراءات «جديدة» لأفكار مضى عليها أكثر من قرن ونصف من الزمان، أو أنها محاولة لنفخ الروح فيها، خصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفييتي. وإذا كان مثل هذا الاختيار مغامرة، فلعّلها مغامرة فكرية مثيرة ونبيلة، هدفها جليل وصادق، بعد أن انفضّ عنها المتجمّدون وتخلّى عنها المتفلتون وسخر منها المتحوّلون ونال منها التائبون، ولكن: ألسنا نغامر حين نبحث عن الحقيقة؟!

لعلّ هناك من سيقول: إذا كانت الماركسية «موضة» ستينيات

القرن الماضي، فهل سيتشبّث ماركسيو اليوم بموضة قديمة، كمن يذهب إلى الحج والناس عائدون؟ ثم ماذا يعني أن تكون ماركسياً اليوم؟ أمن باب المناكفة التي تقترب من إغواء عقيم ومجازفة محفوفة بالمخاطر والسير عكس التيار الذي قد يؤدي إلى المزيد من العزلة، فالعالم كله يتّجه نحو العولمة، والرأسمالية الإمبريالية تتخطّى الحدود والأوطان وتفكّك البنى والتراكيب وتعيد إلحاقها وتبعيتها، لا سيّما لشعوب وأمم وبلدان الدول النامية، على الرغم من أزماتها المتكررة، خصوصاً أزمة عام 2008 ـ 2009 المستمرة، إلّا أنّ الرأسمالية الإمبريالية لا تزال تستطيع تجديد نفسها ومعالجة آثار أزماتها.

كلّ هذه الأسئلة والإشكاليات تواجه الباحث، بل تدفعه إلى المزيد من تسليط الضوء على معنى أن يكون المرء ماركسياً هذا اليوم، أي أن يبقى مخلصاً للماركسية ومنهجها الجدلي وروحها الحيّة، التي كان ماركس «بتمركسه» الحلقة الذهبية الأولى والأساسية فيها، دون أن يعني التمسك بما قال به من آراء أو استنتاجات أو تعليمات، وبما كان بعضها صالحاً لزمانه لكنه لم يعد يصلح لزماننا.

خلال العقود الماضية جوبهت بشدة أي محاولة جادة للنقد، سواء على الصعيد الفكري أم المراجعة النظرية أم في دراسة التجارب العملية، لأنّ بعضهم ظلّ مسجوناً في أوهامه أو أوهام غيره حسب جيل دولوز، إذ من الصعوبة أحياناً أن تواجه مجموعة من الناس لتقول لهم إنّ تصوّراتهم، بل وقناعاتهم، عن العالم والكون والمستقبل كانت خاطئة أو حتى غير سلمية، فما بالك إذا كان بعضها قد بُني على الوهم؟ وأصبح الوهم يلد وهماً آخر، وهكذا، خصوصاً ما يمكن أن ندعوه سيادة «الماركسية العامّية» التي رُسمت ملامحها بألوان زاهية

وطُعِّمت بأحلام وردية عن مجتمع مثالي أقرب إلى السراب، في حين شهدت التجارب العملية للأنظمة الاشتراكية الشمولية الاستبدادية ممارسات وانتهاكات سافرة لا يربطها أي رابط بالماركسية العلمية ذات النزعة الإنسانية الواقعية، وهو الأمر الذي يقف وراء انتكاستها وتراجعها وانهيارها.

لعلّ هذه المواجهة ضرورية، ومطلوبة أيضاً، لكي لا تستمر عملية تزييف الوعي أو تغييبه أو مغادرته، بحيث يسهم في تسلّل الخدر والذبول إلى أوساط الحالمين في غدٍ عادل وسعيد وممكن؛ بما يتجاوز واقعهم الراهن، وكذلك لكي لا تستمر تغذية الأوهام خارج نطاق ماركس وماركسيته ومنهجه الجدلي من جهة، وذلك بالحاجة إلى استلهام وتطوير الماركسية بما يتناسب وحجم التطور في إطار من العقلانية والجدل والتفكير والتأويل الحرّ ورفض الابتزاز واحتكار الحقيقة والنطق باسمها من جهة أخرى.

بهذا المعنى يكون الحديث عن العودة الجديدة لتأكيد عدم المغادرة أولاً، ثم الحضور ثانياً، لكن بعيداً عن القوالب والصيغ الجاهزة التي تخطّاها الزمن. وذلك من خلال إعمال الجدل والنقد اللذين يمثّلان جوهر الماركسية، واستخدام شروطها لإزالة ما علق بها من ترّهات وما أصابها من تحجّر وانكماش وقوقعة، أو محاولات التنصّل والتنكّر والتخلّي عن روحها وحيويتها بحجة مواكبة التطور وتغيّر الظروف بانتصار الليبرالية.

كما أنّ البحث، في إطار الوضعية النقدية، في الماركسية من خلال المنهج الجدلي يشكّل إحراجاً لأولئك المتجمّدين ولهؤلاء المتفلّتين أو المتحوّلين أو التائبين، خصوصاً من أنصار الجناح الحزبي

التقليدي. وإذا كان النقاش والجدل قد بدأ بخصوص مفهوم ما بعد الحداثة، فالسؤال هو: أين مكان الماركسية وماركس منهما، وفي أيّ إطار يمكن الحديث عن «حضارات» ما بعد الحداثة، خصوصاً بعد أن أخذت المركزية الأوروبية تقرّ بالتنوّع الثقافي للشعوب واحترام الثقافات المحلية التي تنكّرت لها في مرحلة الحداثة الأولى، لا سيّما إزاء العالم غير الأوروبي؟[1]

وإذا كان الحديث عن ماركس والماركسية قد تراجع خلال العقدين ونيّف الماضيين، خصوصاً بعد انهيار النموذج الاشتراكي البيروقراطي السوفييتي وسيادة الشعور بالانتصار النيوليبرالي، حيث بدأ التبشير بفكر النهايات، مثل «نهاية التاريخ» و«نهاية الفلسفة» و«نهاية الماركسية» و«نهاية الآيديولوجيا» و«نهاية اليوتوبيا»، وأصبح ذلك بمثابة التقليعة الجديدة في مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة. لكنّ الأمر لا يخلو من التباس، ففكر النهايات والحتميات التاريخية ومقاربتهما أريد لهما إعلان فوز النيوليبرالية ونماذجها حتى وإن استعانت بهيغل أو ماركس في إطار مقاربات جديدة، وإن بالمقلوب، فالهدف هو التدليل على فوز نموذج للتطور العالمي على آخر بحيث يغدو هذا الأخير هو الوحيد السائد[2].

ومثلما حاولت أوروبا تعميم نموذجها الكوني الرأسمالي، والتخلّص من البنى التقليدية المعيقة لتوسّع الرأسمالية في بلدانها، والبحث عن أسواق جديدة وموحّدة في كلّ بلد من هذه البلدان، عبر إنتاج موحّد لدولة قومية حديثة ذات هيكلية مؤسسية تستمد شرعيتها من الدساتير والقوانين الوضعية التي تعامل الإنسان كمعطى حقوقي وسوسيولوجي فردي وتتجاوز روابطه التقليدية؛ فإنها حاولت أيضاً

تشكيل العالم وفق مقاسات رسمتها العولمة التي ظلّت هي محورها وروحها التي تغطّي العالم كله[3].

لقد سارت أوروبا في طريق الحداثة التي تعني «العقلانية» و«العلمانية» و«المدنية» و«الديمقراطية»، أي رفض الغيبية والظلامية والشعوذة والتسلّط، واعتماد العقل أساساً لنظام معرفي يعتمد على الإنسان وحريته وخياراته، وليس لأيّ اعتبار خارجٍ عنه، وبعبارة أخرى، الاعتماد على الفرد والفردانية ومجتمع المصالح، فالدولة المدنية هي التي تضع مسافة بين الأديان والقوميات والمكوّنات الأخرى، على الرغم من أنّ هذه الدولة المركزية الأوروبية حاولت، في علاقتها بالبلدان النامية، تعميم هذا النموذج على المستوى العالمي، ليسود ويهيمن على العالم، ليس من خلال قوة المثل والإقناع ومن خلال علاقات متكافئة ومتساوية، بل عن طريق إلحاقه بأوروبا «الرأسمالية العقلانية» ذات النزعة الحداثية، وتلك إحدى المفارقات الكبرى.

لقد فارق ماركس الحياة في 14 آذار (مارس) عام 1883، لكنّ الماركسية، من بعده، شغلت العالم طيلة القرن العشرين، وظلّت حيّة بمنهجها لأنّ لديها القدرة على تجديد نفسها. ولم يعتقد أحد من أكثر غلاة العداء للماركسية، أو حتى يفكر مجرد التفكير أو يخطر بباله، أنّ الحديث عن نهايتها أو موتها أو ذبولها سيكون حديث عقلاء قبل انهيار الاتحاد السوفييتي، وهو ما دفع ببعض أعدائها وخصومها، في نوبات هستيريا وفرح غامر إلى درجة الجنون أحياناً، إلى إعلان نهايتها وشرب الأنخاب لتأكيد وفاة الماركسية، بل للتأكّد من وفاة ماركس نفسه، التي مضى عليها قرنٌ ونيّف من الزمان، حيث ظلّ شبحه مهيمناً، لا على أوروبا وحدها بل على العالم أجمع. هكذا يؤرّخ بعضهم لوفاة ماركس،

بل والماركسية، لا سيّما بعد الإطاحة بالنموذج الاشتراكي البيروقراطي التعسّفي الذي استمر نحو 70 عاماً.

جدير بالذكر أنّ (بيان الحزب الشيوعي) المعروف باسم (المانيفستو) هو أول برنامج مشترك للحركة العمالية الأوروبية، وقد صدر كبرنامج لما سمّي (عصبة الشيوعيين) في شباط (فبراير) 1848 في لندن، ونُشر باللغة الألمانية في جريدة Deuthe Londoner Zeitung، لسان حال المهاجرين الألمان، وأعيد طبعه لاحقاً في العام ذاته على شكل كرّاس، بعد تنقيحه، حيث كتب ماركس وإنجلز مقدمته التي كانت أساساً لجميع الطبعات اللاحقة[4]. وحتى ماركس كان قد كتب، في إحدى الطبعات الصادرة في 24 حزيران (يونيو) 1872، إقراراً بتاريخية (البيان الشيوعي)، وأنه يحتاج إلى تحسينات ومراجعات، وأنّ نقاطاً فيه أصبحت قديمة بسبب التطوّر الهائل والمستمر خلال نحو ربع قرن، إلّا أنه أضاف أنّ بعضاً من ملاحظاته لا يزال صحيحاً من حيث أسسه، وإن كان قد أصبح قديماً من حيث تفاصيله، ذلك لأنّ الوضع السياسي قد تغيّر كلّياً. وقد أكّد ماركس أنّ (البيان) قد أصبح وثيقة تاريخية لا تملك حق تغييرها[5].

لعلّ كلام ماركس بصدد بيان الحزب الشيوعي (المانيفستو) قد مضى عليه نحو قرن ونصف من الزمان، لكنّ بعض أصحابنا لا يزالون يتمسّكون بحرفية ذلك النص الذي انتقده ماركس في حياته، ويعتبرونه كتاباً مقدساً ونصّاً غير قابل للنقد ويمثل الحقيقة المطلقة، في حين تراهم يهملون منهج ماركس ويتعاطون مع آراء وتعليمات تقادمت مع مرور الزمان أو أنها كانت صالحة في وقتها ولم تعد تصلح لزمننا الراهن.

والأمر ينطبق على بقية أعمال ماركس، فحتى كتابه الريادي (رأس

المال) لم يستطع ماركس أن ينجز منه في حياته سوى الجزء الأول، (إنتاج رأس المال)، في حين أنّ الأجزاء الثلاثة صدرت بعد وفاته بسنوات وهي (انتشار رأس المال). وقد تمكّن رفيق عمره الوفي إنجلز، عبر اعتماد مجموعة المخطوطات التي تركها ماركس، من إتمام بعض الفصول لإعادة تأليف الجزء الثاني من الكتاب الذي صدر عام 1885، أي بعد سنتين على وفاة ماركس. ثم صدر الجزء الثالث في العام 1894.

أما تاريخ النظريات التي درست قانون فائض القيمة فلم ينشر إلّا بين سنة 1905 و1910 بفضل جهود كاوتسكي، وللأسف فإنّ معظم الذين يتحدثون عن كتاب (رأس المال) يقصدون الجزء الأول الذي تناول فيه ماركس (فائض القيمة) على نحو مجرّد، في حين أنه انتقل في الأجزاء الاخرى، لا سيّما في الجزء الأخير منه، من المجرّد إلى المحسوس، خصوصاً وأنّ ماركس، بعد دراسة الرأسمالية، توصّل إلى أنّ أزمتها العامة هي أزمة بنيوية لا فكاك منها.

لقد غيّر الكثير من الماركسيين اتجاههم نحو الليبرالية الجديدة بحجة عدم صلاح أو صواب الماركسية، حتى وإن تشبث بعضهم بذيولها أو بعناوينها لكنه، في واقع الأمر، سار باتجاه أعدائها أو خصومها أو عمل مقاولاً ثانوياً لترويج مشاريعهم من الباطن أو من خلال واجهات مستهلكة، أما بعضهم الآخر، وإن كان أقلية، فقد تمسّك بكلّ حرف قاله ماركس، وردّده مثل ببغاء، وكأنه تعاليم مقدسة تصلح لكلّ العصور وكلّ الشعوب والأمم، دون أن ينظر إلى العالم المتغيّر، لا سيّما أنّ التغيير هو الحقيقة الوحيدة المطلقة التي لا تدانيها حقيقة أخرى.

وخلال عقدين ونيّف من الزمن غدا أي حديث عن الماركسية كأنه من تراث الماضي أو بحث في التاريخ أو خلاصات لنخب مترفة

وجامعات نائية وبعيدة ومثقفين حالمين أو مناقشة في غير محلّها، لكنّ التاريخ مراوغ، على حدّ تعبير هيغل، ولعلّ مكره ومفاجآته كانت كثيرة وكبيرة، فخلال عقد واحد من الزمن عادت الماركسية من خلال صندوق الاقتراع، لا سيّما في العديد من دول أمريكا اللاتينية، ولم يأتِ ماركس هذه المرّة بسترته المتّسخة، كما كان يصوَّر في العالم الثالث، ووراءه الرعاع والمشاغبين والبروليتاريا التي تريد تحطيم المعامل على رؤوس أصحابها، بل جاء ومعه جوقة البروفيسورية والفنانين والشعراء وأصحاب الرأي وشغّيلة الفكر واليد.

انتقلت الثورة في أمريكا اللاتينية، وتحت شعارات متأثرة بالماركسية، من الكفاح المسلح إلى لاهوت التحرير، ثم إلى الثورة من خلال صندوق الاقتراع. وكانت مفاجأة أن يعود ثوار الساندنيتسا في نيكاراغوا إلى السلطة بعد أن خسروها، وإذا بهم يستعيدونها عبر الانتخابات، وحصل الأمر نفسه في فنزويلا وبوليفيا والباراغواي والأكوادور. ومع أنّ هذا قد حصل فعلياً لكنّ موكب تشييع الماركسية ظلّ مستمرّاً، فقد واصل بعضهم، متمسكاً بذلك ومؤكداً وفاتها، بإرسالها إلى مثواها الأخير، بل وإهالة التراب عليها، سواء بـ(نهاية التاريخ) مثلما قال فرانسيس فوكوياما أو بـ(صدام الحضارات) مثلما بحث صموئيل هنتنغتون في أحد تحدياته الثقافوية باعتبار أنّ الدين هو الذي يمثل الحضارات والثقافات، بنظرة استعلائية أوروبية جديدة[6].

إذا كانت بعض العلامات الجديدة على حضور الماركسية على الصعيد العملي قد حصلت، فإنها على الصعيد النظري سارت ببطء، لكنّ مراجعات وقراءات جديدة للماركسية وتطبيقاتها قد بدأت، وإن كانت لم تخلي مكانها، لكنّ محاولات التجديد والقراءة النقدية

والمراجعة الفكرية والمساءلة الداخلية قد بدأت بروح مختلفة وبوعي أكبر، خصوصاً بعد سقوط التابوات والمحرّمات والكثير من عناصر الإرهاب الفكري التي رافقت التجارب الاشتراكية السابقة، سواء التي وصلت إلى السلطة أم تلك التي لم تصل.

فقد ظهرت، خلال العقدين ونيّف الماضيين، دراسات ماركسية غنيّة ومراجعات مهمة، خصوصاً في بعض البلدان الإنغلوساكسونية، لكنّ نصيب العالم الثالث منها كان شحيحاً، بل يكاد لا يُذكر لضعف المعرفة والاعتياد على التلقي، ناهيكم عن المشكلات الكبيرة التي عاشها منذ انهيار النموذج الكوني للاشتراكية. ولعلّ ذلك ما يؤيده فواز طرابلسي في مقدمته لكتاب فؤاد خليل حين يقول: «تكفي الإشارة إلى النفوذ الكاسح لتيار «الدراسات الثقافية» الذي أطلقه يساريو جامعة بيرمنغهام البريطانية إلى مفرقعات السلوفيني سلافوي جيجيك النظرية، وقد أعاد الوصل بين ماركسية خلّاقة، والثورة التي أطلقها جاك لاكان في علم النفس الفرويدي، ناهيكم عن نظريات الأمريكي فردريك جيمسون اللاحقة في دور الثقافة في «الرأسمالية المتأطرة» وأهمية القوى في فكر البشر وسلوكهم»(7). وسنعود لتسليط الضوء على أطروحات عدد من المجددين الماركسيين، سواء اتفقنا أم اختلفنا معها، لكنّ لا بدّ من تقدير الجهود النظرية التجديدية التي شهدتها الماركسية طيلة القرن العشرين، حتى في ظل وجود النظام الاشتراكي ومحاولاته تقنين قضايا الفكر وتجميد الحوار ونقد الماركسية، بل وتقديمها بطريقة أقرب إلى «التعليب»، أو ما بعده، ارتباطاً به أو تعاكساً مع حركته، لكن استناداً إلى منهج التحليل الذي جاء به ماركس مع محاولات تعشيقه مع نظريات أخرى.

لقد أصبح حضور الماركسية الجديد واقعاً بعد أزمة الرأسمالية العالمية الطاحنة، والتي دلّلت على صحّة الأُطروحة التي تقول بدورية الأزمة في الرأسمالية، لأنها جزء لا يتجزأ من كينونتها، على الرغم من قدرتها، حتى الآن، على معالجة آثارها وتجاوز عقباتها. نقول إنّ هذا الحضور يتجلّى في استمرار تأكيد اكتشاف قوانين التطور التاريخي، لا سيّما قوانين الرأسمالية الأساسية التي اكتشفها ماركس، ونضيف، وخصوصاً مدى فاعلية هذه القوانين في عصر الإمبريالية وفي زمن العولمة، فضلاً عن طابعها الحداثي الاجتماعي وطبيعتها التغييرية ونظرتها المساواتية إلى البشر.

لكنّ الماركسية التي يشكّل ماركس حلقتها الأولى والأساسية ليست محصورة به، فماركس قد عاش عصره ودرس علومه واستنتج ما يصلح له، وعلى الماركسيين أن يدرسوا علوم عصرهم ويستنتجوا ما يصلح لهم.

يبقى ماركس جزءاً لا يتجزأ من نظام معرفي يسعى إلى التغيير على أساس كوني، بعيداً عن النزعة المركزية الأوروبية التي وقع فيها ماركس نفسه أحياناً، ولهذا لا بدّ من تكييف الماركسية لحلّ إشكاليات البلدان النامية، بما فيها العالم العربي، في إطار المنهج وعبر قراءة للواقع الاجتماعي-الاقتصادي، خصوصاً بتأكيد دور العامل الديني والهوّية الثقافية التي تكتسب أهمية وخصوصية بالغة، لا سيّما في العالم الثالث ومنه البلدان العربية والاسلامية بشكل خاص، وهو ما ينبغي أخذه بنظر الاعتبار. ولعلّ ذلك لا يحدث بإسقاطات استشراقية أو بصورة إرادوية، وإنّما من خلال فهم وتحليل واقع بلداننا ومجتمعاتنا التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني والقانوني والنفسي.

- 2 -

تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على جوانب أساسية من الوضعية النقدية في الماركسية من خلال المنهج الديالكتيكي، وسوف تمضي في هذا الاتجاه دون أيّ حرج في نقد ماركسية ماركس نفسه فيما يتعلق بطوباوية أطروحته بخصوص الدولة ومستقبلها، لا سيّما اختزالها إلى أداةٍ للقمع دون النظر إلى جوانبها الخدمية والتعليمية والصحية والثقافية وغيرها، ولا شكّ أنّ مسألة الدولة لم تكتمل دراستها على يد ماركس الذي قدّم قراءات ناقصة واستنتاجات كانت بحاجة إلى تدقيقات وإعادة قراءات.

وإذا كانت مسألة الدولة جوهرية ومحورية لدى ماركس ومجمل أطروحاته الفكرية والفلسفية، فإنّ القضاء على الرأسمالية سيعني وضع حدّ لها، لا سيّما بانتصار الطبقة العاملة، لأنّ الدولة البرجوازية هي، حسب مفهومه، نتاج تطور الرأسمالية النهائي، وهو ما كان قد اشتغل عليه منذ (نقد فلسفة الدولة لدى هيغل) و(نقد فلسفة الحق) عند هيغل أيضاً أو في كتابه المشترك مع إنجلز (الآيديولوجيا الألمانية)، وبالطبع كان ماركس قد كرّس جهده الإبداعي ضد الرأسمالية ونظامها، وكان يعني أنّ الطبقة العاملة، التي هي نقيض البرجوازية، إذا ما انتصرت فإنّ ذلك سيقود بالضرورة إلى تدمير آلة الدولة البرجوازية[8].

وإذا كانت الدولة البرجوازية هي خصم ماركس الأول فإنّ البروليتاريا مرشحة لمواجهة هذا الخصم القوي الذي وجد منذ «الأزل»، على حد تعبيره، فمن يضمن أن يزول أو يُزال بالأحرى في يوم من الأيام؟ وكأنّ ماركس في كتاباته الأخيرة يردّ على نفسه أو يعدّل أطروحته بشأن ذبول الدولة وزوالها، رابطاً ذلك بقدرة البروليتاريا على إصلاح المجتمع

جذرياً بعد نجاح الثورة، أي أن يتم ذلك قبل الإجهاز على الخصم أو ما تبقى منه، وذلك بعد تحرير المجتمع كله من كلّ ذهول أو افتتان مرضي أمام السلطة، حتى لا نتحدث عن الخنوع المبتذل.

كان ماركس يرفض وضع أيّ احتمال لدوام انقسام المجتمع إلى الأبد إلى حكّام ومنظّمين من جهة وإلى شغيلة ومحكومين من جهة ثانية، واستناداً إلى ذلك، كما ورد في كتابه (الثامن عشر من بروميرو) أو في (الحرب الأهلية في فرنسا)، تحدّث ماركس عن زوال الدولة بالتدريج قائلاً: «العلم وحده يستطيع أن يحلّ هذه المسألة، ولن يحلّها، بل لن يقدم على حلّها دفعة واحدة...» ولذلك، كما ورد في (نقد برنامج غوتا)، لا ينبغي الحديث عن الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا، المطابقة للتحول الثوري أو الانتقال السياسي، وعن الدولة المستقبلية في المجتمع الشيوعي[9].

أي إنّ ما طرحه ماركس هو تكسير آلة الدولة وإعادة سبكها مع طبعها بطابع بروليتاري ثم بطابع شيوعي، مع شخصنتها بعد أن كانت محايدة. لكنّ أطروحات ماركس عن الدولة ظلّت غير مكتملة في حين غاص بفكرة المجتمع حتى العمق، لذا لا يمكن القول إنه قد أنتج نظرية مفصلة أو متكاملة عن الدولة، وربما يكون ذلك جزءاً من عمله المؤجل الذي لم يسعفه عمره البيولوجي لاستكماله أو التبحّر فيه. وإذا كنّا قد أشرنا إلى نقده الفلسفي للدولة في نقد هيغل وفلسفته، فإنّ نقده اللاحق قد انطلق من قطيعته مع هيغل ومن بداية تقديم تصوراته المادية عن التاريخ، وهو ما تناوله في كتاب (الآيديولوجيا الألمانية). وإذا كان قد فعل ذلك في مرحلة ماركس الشاب فإنّ ماركس الناضج أو الكهل كان أكثر تركيزاً على المجتمع منه إلى السياسة، مثلما انتقل

من الفلسفة إلى الاقتصاد. ولعلّ هذا ما ترك انطباعاً بأنّ الماركسية، بل ماركس بالذات هو من يقدّم العامل الاقتصادي على بقية العوامل[10].

إنّ عدم اكتمال نظرية ماركس حول الدولة جعلت فهمه قاصراً بشأن نمط الإنتاج الآسيوي الذي قاده إلى تأييد المركزية الإدارية «التحريرية» لشعوب غير قادرة على صناعة تاريخها، وهو استنتاج خاطئ يتعلق بالدور التمديني للاستعمار، على الرغم من عودته لاحقاً لإدانة ذلك بعد أن توصّل إلى استنتاج مفاده أنّ توسّع الرأسمالية المتفاوت في أوروبا وسائر بلدان العالم قد أسّس لشكل جديد من الاستغلال هو الاستغلال الكولونيالي. هذا هو الفصل الأول من الدراسة، أما الفصل الثاني فيبحث في قضايا الدين ووظيفته وحاجة البشر إليه، فقد اعتبر ماركس أنّ الدين سيزول بزوال الظلم والاستغلال بين البشر، وهو ما يراه الباحث نظرة تبسيطية لا تجيب عن لغز الحياة الأكثر تعقيداً، ولعلّ ماركس، في كلّ ما قدّمه حول هذا الموضوع، لم يكن أكثر من تخمين في حين أننا بحاجة إلى برهان. لكنّ ملاحظات ماركس الانتقادية تلك لا تقلل أو تنتقص من المنهج الماركسي الذي لا يزال صميمياً وصالحاً لقراءة وتفسير الظواهر الاجتماعية وتحليل تاريخ التطور الاجتماعي، فضلاً عن أهم اكتشافاته لقوانين الجدل وتاريخ التطور البشري وقانون فائض القيمة.

إن النقد الفلسفي للدين، لدى ماركس أو الماركسيين من بعده، يستند إلى اعتبار حركته التاريخية جزءاً من الحركة الاجتماعية ذات الأبعاد الفلسفية التي تتعلق بالكون والوجود والمستقبل، فضلاً عن الحاضر. ولا بدّ هنا من الجمع بين فلسفة ماركس ونظريته

السوسيولوجية، بما تمتلك من رأس مال معرفي يقوم على فكرة المساواة والحرية، الأمر الذي يضعها في صلب إشكاليات الراهن والمستقبل سواء بالنسبة للدين أو لغيره من الظواهر الاجتماعية. وكان ماركس نفسه والماركسية في عهده موضوعاً للنقد، لا سيّما من قبل دوهرينغ، كما أن الماركسية المعاصرة قد تمّ نقدها من قبل علماء اجتماع مثل دوركهايم وماكس فيبر ومدرسة فرانكفورت[11].

وقد خصصنا الفصل الثالث لنقد الماركسية وتحديثها، لا سيّما في القرن العشرين، وإذا كانت مساهمات إنجلز ثريّة وأساسية في تأسيس الماركسية منذ (البيان الشيوعي) وفيما بعد متابعة إصدار (رأس المال) بعد وفاة ماركس، فإنّ هناك مساهمات قيّمة لمفكرين ماركسيين تعاملوا مع الماركسية في ظروفها، بدءاً بجورج لوكاش مروراً بسارتر وروجيه غارودي وحتى ألتوسير، ومن ثم الإطلال على المدرسة الماركسية الحديثة، لا سيّما بعد انهيار الاشتراكية، الممثلة بمحاولات سلافوي جيجيك وفردريك جيمسون.

- 3 -

عندما نشرت كتابي (تحطيم المرايا - في الماركسية والاختلاف) لم أكن أتوقع أن يحظى بمثل ما حظي به من اهتمام وقراءة ونقد، ليس من الماركسيين فحسب بل ومن أكاديميين وعلماء اجتماع وقادة رأي وحقوقيين وأصحاب فكر ورجال دين أو متدينين، متوزّعين على طيف واسع من الاتجاهات والتيارات السياسية والفكرية ومن بلدان المشرق والمغرب وصولاً إلى ما في بلدان المغتربات والمنافي.

لعلّ الأسماء الواردة في هذا الكتاب، التي قدّمت قراءاتها

الانتقادية، تعكس هذا الاهتمام وهذا التنوّع الذي ناله الكتاب، في حين ظلّت بعض المساهمات شفوية أو غير مدوّنة أو لم تسمح ظروف النشر بإدراجها في الكتاب الذي حددتُ نهاية العام 2011 أو مطلع العام 2012 موعداً لاستكمال وتدقيق المداخلات، حسب طلب الناشر. ولعلّ هذه الدراسة تأتي اشتباكاً وتفاعلاً وحواراً مفتوحاً مع العديد من الآراء والأفكار ووجهات النظر والأسئلة التي وُجِّهت إلى كتابي وإلى أطروحاته، وقد حاولت إجمالها بثلاثة فصول وعرضها في مقدمة الكتاب، لتأتي بعدها مداخلات وأبحاث ودراسات وكتابات من ساهم في نقد الكتاب، وكأنها فرصة جديدة لحوار مستمر ومتدفق وبلا نهايات.

وارتأيت أن أضع مداخلة محاوري الناقد خضير ميري في خاتمة الكتاب، فقد اشترك وإيّاي في استنباط بعض الأحكام والدلالات، وفي تبنّي فكرة الوضعية النقدية في الماركسية، بعد جدالات طويلة وحوارات عميقة واستشكالات غير قليلة، بل وأراد، من خلال هذه المداخلة، أن يقدّم شرحاً وتفسيراً لما قصدته في كتاب (تحطيم المرايا) من فكرة الوضعية النقدية، إضافةً إلى استنتاجات أخرى، عكف على دراستها، لما قدّمته من أفكار دوّن بعضها في مداخلته هذه واقتطع الجزء الآخر إلى كتاب كان قد باشر بكتابته عن تجربتي الفكرية وقراءاتي الجديدة للتمركس وماركس والماركسية.

لقد حظي الكتاب بمناقشات غير مسبوقة، فقد التأمت ندوة كبرى لمناقشته، بدعوة من (الدار العربية للعلوم)، في قصر الأونسكو ببيروت، شارك فيها عدد من المختصين والباحثين، كما انعقدت بعدها ندوة مهمة في مقر حزب التجمع الوطني الوحدوي التقدمي في

القاهرة بدعوة من مجلة (نقد وأدب)، وبعدها بشهرين عقد (مركز آفاق للدراسات الاشتراكية) في القاهرة حلقة دراسية لمناقشة الكتاب شارك فيها عدد من النقاد الماركسيين والمعنيين بقضايا الفكر الماركسي، كما نظمت (رابطة التدريسيين الجامعيين) في العراق، بالتعاون مع (مركز الدراسات القانونية والسياسية) في جامعة بغداد، ندوة في (جامعة النهرين) شارك فيها عدد كبير من أساتذة الجامعة العراقيين، وقدّمت فيها 7 مداخلات أساسية، كما أقام (مركز الجاحظ) في تونس ندوة هامة لنقد ومناقشة الكتاب ساهم فيها ماركسيون وإسلاميون من خلال قراءات متنوّعة، وانعقدت في محافظة ميسان (العمارة) ندوة فكرية لتقويم الكتاب وتقريضه ونقده، وكان مقدّراً أن تنظّم ثلاث ندوات أخرى حول الكتاب في صنعاء ودمشق، لكن الأوضاع الداخلية، بعد الحراك الشعبي، حالت دون ذلك، وتم تأجيل ندوة أخرى لمناقشة الكتاب في أربيل - إقليم كردستان العراق.

إذا كان العديد من المداخلات والتقريضات قد نُشر في الصحف والمجلات والعديد من مواقع الانترنت، فإنّ قسماً منها قد كُتب خصيصاً للنشر في هذا الكتاب الذي يضم كوكبة لامعة من المفكرين والمثقفين والباحثين العرب.

وأودّ أن أشير، في ختام هذه المقدمة، إلى أنّ مقابلات تلفزيونية وصحفية وإذاعية وحوارات عديدة قد اهتمت بهذا الكتاب وتناولته بالنقد، ولا شك أنه قد استفزّ أوساطاً غير قليلة لأسباب ودوافع مختلفة، لا سيّما وأنه سعى إلى تحريك مياه راكدة، وسلّط الضوء على انزياحات، بل وانتقالات، إلى المعسكر الآخر تحت ذرائع متنوعة وحجج كثيرة. ومثلما لم يرضي الكتاب أنصار التيار الحزبي التقليدي الذي كانوا

ضده سلفاً، حتى وإن سكتوا عنه أو سعوا إلى تجاهله، فإنه لم يُفهم من بعض الأوساط، أو لم يُفهم على نحو صريح، وفضلاً عن ذلك فقد أغضب رافضي وأعداء الماركسية الذين اعتقدوا أنّ مجرد الحديث عن وضعية نقدية جديدة في الماركسية يعني أنّ حضوراً جديداً مطلوباً لها، في حين ظنوا أنّ استكانة التيار الحزبي التقليدي وتسليمه «القيادة» إلى جماعات وتيارات قومية أو إسلاموية وتدجين وترويض ما هو قائم يعني أنّ الماركسية قد أصبحت من تراث الماضي، ولم يعد يتحدث عنها أو يتناولها سوى عصبة تنقرض مع مرور الأيام.

وفي الوقت نفسه أثار الكتاب نقاشاً واسعاً، بدأ ولم ينقطع، حول متحفية الماركسية وراهنيتها، وحول منهج ماركس وتعاليمه وحول مفهوم الدولة ودور الحزب في ظروف العولمة وموقع وسائل الاتصال وتكنولوجيا المعلومات، وهي الأسئلة التي أثارها الربيع العربي.

وأقدّر أنّ نشر هذا الكتاب سيكون عاملاً جديداً في فتح الحوار بصورة أوسع، وبقراءة أكثر شمولية وعمقاً، لا سيّما بمساهمة هذا العدد الكبير من المفكرين والمثقفين والأكاديميين العرب، وخصوصاً المعنيين بتطوير ونقد الفكر الاشتراكي والماركسي بشكل خاص.

ولا يدّعي الباحث أنّ ما كتبه أو ما قاله وتوصّل إليه من أفكار وآراء واستنتاجات يمثّل الحقيقة وحدها، بل إنه مستعدٌ لمراجعته، بل حتى نقده وتغييره، كلّما اكتشف خطأً أو نقصاً أو ثغرة في متن القراءة الماركسية الوضعية النقدية، أو في ما لم تثبت الحياة صحته وصوابه، أو أصبح قديماً وتجاوزه الزمن، وحتى لو كان صالحاً في حينه فإنه قد لا يصلح لزمن أو لوقت آخر، ولعلّ ذلك ديدن الحياة.

أما بصدد عنوان الكتاب (الحبر الأسود والحبر الأحمر) فهو مستلهم من طرفة شاعت في أوائل السبعينيات مفادها أنّ عاملاً من إحدى الدول الإشتراكية قد حصل على عمل في سيبيريا وذهب إلى هناك على أمل تحسين أوضاعه المعيشية وكان يريد مراسلة أصدقائه لكنه كان يعرف مدى الرقابة التي يخضع لها البريد فاتفق مع أصحابه على شيفرة سرية وكانت كالآتي: إذا استلموا رسالته وكانت مكتوبة بحبر أزرق عادي «فمحتواها صحيح» أما إذا كانت مكتوبة بحبر أحمر فمحتواها مزّيف. بعد مرور شهر تسلّم أصحابه الرسالة الأولى مكتوبة بالحبر الأزرق، جاء فيها: «كلّ شيء رائع هنا: المتاجر زاخرة والطعام وفير والشقق السكنية واسعة ومدّفأة بشكل مناسب وصالات السينما تعرض أفلاماً غربيّة، وهناك الكثير من الصبايا الجميلات المستعدّات لإقامة علاقة... الشيء الوحيد غير المتاح هو الحبر الأحمر».

ولعلّ هذه الازدواجية لا تزال سائدة لدى الكثير من الجماعات الحزبية، خصوصاً في فترة التطبيقات الاشتراكية المشوّهة في السلطة وخارجها. وعلى الرغم من أنّ بعضهم لا يزال يحمل اسم الماركسية وشعارها لكنه ما زال يكتب بحبر آخر.

هوامش

(1) ظل مفهوم الحداثة فضفاضاً بما حمله من اتّساع وشمولية، لا سيّما في الفنون البصرية والموسيقى والأدب والدراما وصولاً إلى الشعر والرواية التي طبعت أعمال العديد من المبدعين أمثال وولف وجويس وإليوت وبروست وريكله وغيرهم. أما مفهوم ما بعد الحداثة فقد اتّسم بالضبابية وعدم التحديد، لا سيّما بعد انتهاء عهد السرديات لجميع المذاهب والفلسفات الكبرى ذات النزعات الشمولية، حيث اتجه العالم إلى الإقرار بالتنوّع والتعددية والحق في الاختلاف، على الرغم من الاتجاه نحو التفكيك واللاتحديد.

ويعتبر المفكر آلان تورين أنّ فكر ما بعد الحداثة يشكّل قطيعة مع أفكار الحداثة، حيث المجتمعات الصناعية المتضخمة التي لا تكفّ عن التسارع والاستهلاك الثقافي، وإذا كانت الحداثة قد استدعت سلطات مطلقة فإن هذه السلطات قد تفككت في عهد ما بعد الحداثة، بحيث شكلّت قطيعة أخرى مع النزعة التاريخية عن طريق إحلال التعدّدية الثقافية محلّ الوحدة.

انظر: شعبان، عبد الحسين: الحداثة وما بعدها، مجلة الحداثة، العدد الأول، القاهرة، حزيران (يونيو)، 2010.

قارن: عطية، أحمد عبد الحليم ـ (تحرير) ليتوار والوضع ما بعد الحداثي، (مؤلف جماعي)، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011.

ويعتبر جان فرانسوا ليتوار، الأستاذ الأكاديمي في جامعة باريس الثامنة، أحد أكبر رّواد حركة ما بعد الحداثة، وقد ولد في فرساي عام 1924، وعمل بين عامي 1950 ـ 1952 في الجزائر التي شكّلت، كما قال، ضميره السياسي، حيث لاحظ آثار الاستعمار والفقر والتمييز عن قرب، وبعد عودته درس الفلسفة وتخرج من جامعة السوربون عام 1971، وكان عمره 47 عاماً، وتعاطف مع حركة الطلبة والعمال التي قادت احتجاجات واسعة في العام 1968.

ويعتبر ليتوار حركة ما بعد الحداثة، من الناحية المعرفية، خطاباً واقعياً ضد الشمولية والكليانية العمومية التي ظلّت تسيطر على الفكر الغربي منذ ما قبل ماكس فيبر. وتمثّل ما بعد الحداثة حركة فكرية تقوم على نقد، بل ورفض، الأسس التي ترتكز عليها الحضارة الغربية الحديثة، بما فيها مسلّماتها، وتعتبر أنّ الزمن قد تجاوزها.

انظر: ليتوار والوضع ما بعد الحداثي، تحرير د. أحمد عبد الحليم عطيه، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011، ص11 (مقالة أحمد أبو زيد).

(2) انظر: فوكوياما، فرانسيس: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، ترجمة د. فؤاد شاهين ود. جميل قاسم ورضا الشابي، إشراف ومراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1998.

(3) قارن: خليل، فؤاد: الماركسية في البحث النقدي، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص ص160 ـ 164.

(4) بدأ ماركس وإنجلز بكتابة «البيان الشيوعي» بتكليف من عصبة الشيوعيين بعد مؤتمر لندن المنعقد في تشرين الثاني (نوفمبر) 1847، ووجد البيان طريقه للنشر قبل أسابيع قليلة من قيام ثورة شباط (فبراير) الفرنسية عام 1848.

(5) انظر: دونكر، هرمان: البيان الشيوعي، ترجمة عصام أمين (النص الكامل مع دراسة وتحليل)، دار الفارابي، 2008، ص ص9 ـ 13.

(6) انظر: Huntington - Samuel - Aclash Of Civilization, Foreign Affaires, Summer 1993.

Huntington, Samuel -The Clash Of Civilization And Remarking of world order, London, Simon and Schuster,1997

انظر: فوكوياما، فرانسيس ـ نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مصدر سابق.

(7) انظر: طرابلسي، فوّاز، لدى فؤاد خليل ـ (المقدمة)، مصدر سابق، ص10. وسنعود لمناقشة أفكار جيجك وجيمسون ولاكان بعد مناقشة المحاولات التجديدية الريادية لجان بول سارتر وغرامشي وغيرهم.

(8) انظر: ماركس، كارل: فلسفة الدولة لدى هيغل، وكذلك: نقد فلسفة الحق.

قارن: ماركس، كارل وإنجلز، فردريك: الآيدولوجيا الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق، بلا تاريخ.

(9) انظر: نقد برنامج غوتة. وقد كتبه كارل ماركس أواخر شهر نيسان/ أوائل شهر أيار سنة 1875، ونشر لأول مرة في مجلة Die Neue Zeit!' المجلد 1، العدد 18، سنة 1890 ـ 1891.

(10) «لقد تحوّل الإيرلنديون، بواسطة القمع المنهجي، إلى أمة ساقطة» ـ من رسالة إنجلز إلى ماركس في 23 أيار (مايو) 1856 وهناك رسالة الثانية بتاريخ 24 تشرين الأول (اكتوبر) 1869، وهو ما يذكّر بموقف ماركس من الشعب التشيكي الذي وصفه بأنه رجعي بالمطلق.

قارن: لينين، فلاديمير: الدولة في الماركسية، ترجمة فخري لبيب، القاهرة، 1984.

(11) انظر: طاهر، علاء: مدرسة فرانكفورت: من هوركهايمر إلى هابرماس، بيروت، منشورات الانماء العربي، 1987.

الفصل الأول

الوضعية النقدية في الماركسية

1 ـ ماركس والوضعية النقدية

إذا كانت العودة إلى قراءة ماركس وتعاليمه أمراً هامّاً؛ فإنّ الأهم والجوهري هو استيعاب منهجه، لا التشبّث ببعضٍ من مقولاته التي عفا عليها الزمن، وذلك من خلال القدرة على الفهم التخالقي للماركسية، باعتبارها حلقة فعّالة متراكمة ومتطوّرة، منذ قراءات ماركس الأولى ومخطوطات عام 1844 وصولاً إلى كتابه (نقد الآيديولوجيا الألمانية)[1].

ولعلّ الفهم الفلسفي الذي أورده ماركس في (نقد الأيديولوجيا الألمانية) يكمن في وصفه للآيديولوجيا ذاتها باعتبارها نسخة مشوّهة للعلاقات المادية الكامنة وراء المفهوم الميتافيزيقي لحركة الأفكار، وقد وصل ماركس الشاب المتأثر بالهيغيلية إلى هذه الفرضية من خلال نقد الفلسفة الهيغلية من داخلها، إضافةً إلى ممارستها باعتبارها نسقاً للفكر الميتافيزيقي الافتراضي.
يقول ماركس: طإنّ إنتاج الأفكار والتصوّرات والوعي مشبوك مباشرة،

منذ بادئ بدء، بنشاط الناس المادي وبمعاشرتهم المادية وحياتهم، أي العلاقة بين المعيش والمتخيّل، بين الواقع والفكر».

إنّ نقد ماركس للآيديولوجيا الألمانية هو نقد للأفكار، سواء كانت مثالية أم غيرها، وهو نقد يتّسم بالعقلانية التي تم تغييبها في إطار الماركسية السائدة ما بعد ماركس، ولعلّ العودة إليها ليس نوعاً من الحنين أو الارتداد أو الأصولية أو السلفية، لأنّ مجافاتها أو الابتعاد عنها أو التنكّر لها لم يكن سوى نقص فادح في الخطاب الماركسي الذي أعقب ماركس، في حين كان ماركس يسعى لإدامة النقد المادي- الجدلي (الماركسي) «البراكسيس» للظواهر التي عاشها، لا سيّما للنظام الرأسمالي الاستغلالي الذي كرّس حياته لدحض أسسه ومناهضته، وهو أمر ينطبق على كل جهد «تمركسي» وكل وضعية نقدية جدلية.

ولعلّ الاقتراب إلى منظومة ماركسية تاريخية مادية جدلية هو ما يقف وراء النقد الماركسي لهيغل، لا سيّما من قبل الهيغليين الشباب أنفسهم، بمن فيهم ماركس. وهكذا تحدَّد الاختلاف بين فلسفة هيغلية وبين جدلية انزاحت عن الأصول العامة أو نحت نحو الانزياح، وهو ما اكتشفه ماركس بعد قراءته الثانية للهيغلية، لا سيّما بربطه ذلك بحركة التاريخ وقوانين تطوره.

لقد قرأ ماركس هيغل وفيورباخ وكانط قراءة وضعية نقدية وإغراضية، أي قراءة غير بريئة ـ ما من قراءة بريئة، حسب ألتوسير ـ وذلك من خلال قراءة التاريخ الاجتماعي قراءة جدلية نقدية. وقد أهملت القراءة السوفييتية الرسمية القراءة النقدية الماركسية، ولم تقدّم ربطاً أو تعانقاً بين القراءة الجدلية والقراءة النقدية، على عكس ماركس الذي كانت قراءته وضعية نقدية ـ جدلية تاريخية.

إنّ الجهد التاريخي لماركس كان يهدف إلى «مركسة» الفعل التاريخي للفكر الإنساني وتاريخه في إطار صيرورته الجدلية، ولم يهدف إلى أن يكون نصاً من نصوص فلسفات قائمة، مثل هيغل وكانط، لا سيّما بممارسةٍ فلسفية محدودة ومدروسة. وقد تميّز ماركس بقراءته الوضعية النقدية وبروح حيّة لنتائجها، عبر إعادة النظر إلى الفرضيات الأساسية، فلم تكن ماركسيةُ ماركس ذاته ماركسيةً إلّا بمقدار الإضافة والتعديل والحذف والتطوير.

كان ماركس منتجاً للأفكار، ولم يتوقّف مشغله الفكري لحظة، مثلما لم تتوقف ديناميته النقدية لحظة واحدة، بحثاً وتجريباً واستقصاءً، خصوصاً إزاء حركة الأفكار في سيرورتها التكوينية التوليدية أو في تناقضاتها الضرورية. وقد حاول تقديم قراءات تأويلية لأعمال كبرى تعود إلى هيغل وفيورباخ وسان سيمون وبرودون وآدم سميث وريكاردو، ولم يكن ذلك سوى قراءة نقدية للرأسمالية وتطوّرها، بما تمثّله من وجود يتعلّق بعلاقات الإنتاج وقوى الإنتاج وفائض القيمة. ونكرّر هنا ما سبق أن ردّدناه في أكثر من مناسبة: «الماركسية هي علم الرأسمالية»، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، في السابق والحاضر.

إنّ نقد ماركس للفلسفة الهيغلية مهّد الطريق لنقد فلسفي ذاتي، خصوصاً أنّ الفهم المادي للتاريخ كان الأسلوب الأكثر جدلية في تجاوز الفلسفة الميتافيزيقية وتجديد الفعل الإنساني، عبر القطيعة مع نمط التفكير المثالي. ولعلّ ذلك كان يتطلّب جهداً فلسفياً ونقدياً لم يكن بمستطاع ماركس، في ظروفه الحياتية والشخصية، أن يتفرّغ له، خصوصاً ضمن عمره البيولوجي. وقياساً بعددٍ من المفكرين والفلاسفة أنجز ماركس، ضمن منظومة أبحاثه ودراساته وتجديداته وتمركساته، أي

«جدلياته»، ما لم ينجزه العديد منهم مجتمعين، ليس على صعيد الإبداع والقراءة الوضعية النقدية وحسب، بل ومن خلال الكمّ الهائل الذي قدّمه من الاستنتاجات والحقول التي حرث فيها والفضاءات التي حلّق في سماواتها البعيدة.

يمكن القول إنّ ماركس قد استخدم الوضعية النقدية باعتباره قارئاً، وهي نظرية قراءة لتاريخ لا يبدو أنه سيكتمل، فالفهم الجدلي التاريخي الماركسي هو نتاج عملية تخالق وتناص، من خلال تمركس اختلافي ووضعية نقدية قد تبدو، بالنسبة إلى الفكر السائد، نوعاً من النقص، لا سيّما في الممارسة، وهو الأمر الذي يثير أسئلة راهنة بخصوص الحضور الماركسي في الاختلاف والجدل.

اكتشف ماركس قانون تطور التاريخ البشري مثلما اكتشف داروين قانون تطور الطبيعة العضوية، كما اكتشف القانون الخاص بالحركة، الذي يحكم نمط الإنتاج الرأسمالي لعصرنا والمجتمع البرجوازي الذي خلقه هذا النمط من الإنتاج [2].

إنّ إنتاج الوسائل المادية الضرورية للعيش، وفق درجة معينة من التطور الاقتصادي المتحقق لدى شعب ما في حقبة زمنية معيّنة، يشكّل إنتاج الأساس الذي تقوم عليه الدولة ومؤسساتها ومفاهيمها حول الشرعية والفن والفكر وحتى الدين، وفي ضوء هذه المعطيات ينبغي أن يتم التفسير، وليس العكس، لكنّ هيمنة الآيديولوجيا تخفي هذه الحقيقة البسيطة التي مفادها أنّ الإنسان يجب أن يأكل ويشرب ويجد المأوى والملبس قبل أن يكون باستطاعته الاهتمام بالسياسة والعلم والفن والدين.. إلخ.

لقد اكتشف ماركس القانون الخاص بالحركة، الذي أصبح نمط الإنتاج الرأسمالي السائد لعصرنا، من خلال دراسته لتطوّر المجتمعات البشرية. وقد سلّط اكتشاف قانون فائض القيمة الضوء على مشكلة الاستغلال في عصر صعود البرجوازية، ومن خلال قانون تطور المجتمعات وقانون فائض القيمة حاول ماركس حلّ ما عجز عنه علم الاقتصاد السياسي قبله!!

«إنّ اكتشاف قانون التطور وقانون الحركة يعتبران أهم اكتشافين حين يُنسبان إلى شخص واحد»، كما يقول إنجلز لدى وقوفه عند قبر ماركس، مؤبّناً إيّاه، ويضيف: «إنّ أبحاث ماركس كلّها، وفي كلّ الحقول، لم تكن عميقة وحسب، بل واكتشافية واجتهادية، بما فيها مساهماته في علم الرياضيات».

وكانت حركية ماركس وديناميكيته عنصراً إضافياً لا يمكن تجاهله، معمّقاً ومكمّلاً معارفه وعلومه النظرية واكتشافاته العلمية، حيث كان يسعى دائماً إلى ربط النظرية بالتطبيق.

ولأنّ عقله عقل علمي فقد كان سروره عظيماً بكلّ اكتشاف في العلوم التطبيقية، إذ تعتبر تلك الاكتشافات تغييراً ثورياً حقيقياً مباشراً، سواء في الصناعة أم في التطور التاريخي: من علم الكهرباء إلى الرياضيات، واعتبر ذلك من شروط تحرير البروليتاريا، لذلك عمل ما في وسعه لقَرْنِ عمله بالتغيير العلمي باعتباره عملاً ثورياً.

يقول إنجلز: «كان ماركس أفضل المكروهين وأكثر المشهَّر بهم في عصره، فقد قامت حكومات استبدادية أو ملكية أو جمهورية على حدٍّ سواء بترحيله من أراضيها، وتنافس البرجوازيون من المحافظين أو من

أقصى الديمقراطيين على التشهير به والنيل من شخصه، وحاول كثيرون إزاحته مثل خيوط العنكبوت، لكنّ ماركس لم يبالِ ولم يردّ على كل التشهير إلّا عندما تستوجب الضرورة[3].

مات ماركس محبوباً ومُمَجّداً من لدن الملايين من المحرومين والثوريين في أرجاء العالم كافة. ومن المهم القول إنه، على الرغم من خصومه العديدين، لم يكن له عدو شخصي واحد؛ فعدوّه الأساس كان نظام الاستغلال والقهر.

وقد سعت مدرسة فرانكفورت[4]، لا سيّما هابرماس، إلى الحديث عن التواصلية الماركسية، لا سيّما من خلال اللغة والعلاقات الإنسانية والحضور الكلامي، على الرغم من أنها كانت تميل إلى ضرورة تكييف الماركسية مع متغيّرات العصر وسماته الأساسية بحيث يصبح بإمكان اللغة، التي هي أصل الأفكار، حلّ المعضلات القائمة وتحقيق التواصل الإنساني، وذلك بالتعبير عنها بطريقة كلامية، أي بالقول والحوار السلمي، لكنها، في الوقت ذاته، تحمل تناقضاتها معها، حيث أنها ستكون سبب الرفاه وكذلك سبب الشقاء، الأمر الذي أثار تساؤلات بشأن إمكانية هذه التواصلية أن تكون بديلاً عن الجدل والوضعية النقدية.

أما ميشيل فوكو فقد اقتفى أثر فرنسيس بيكون عندما تحدّث عن سلطة المعرفة أو اعتبار المعرفة سلطة، وهي فكرة تحمل داخلها خيطاً ميتافيزيقياً للفكرة المطلقة التي بدونها لا يمكن إعلاء شأن الحقيقة، كمفهوم لا غنى عنه لمعرفة ما يُعرف وما لا يُعرف، وهو جوهر المعرفة.

كان ماركس في صلب التواصلية النقدية، لكنها نقدية وضعية، إذ لا يمكن للتاريخ أن يتحقّق خارج التواصل. كما كانت الماركسية إطاراً

واسعاً جمع في داخله ألواناً مختلفة وأفكاراً متنوّعة. المعرفة تواصل وتخالق في تاريخ الفلسفة، وهو ما تحدث عنه لينين في كتابه (المادية ومذهب النقد التجريبي)[5]، لا سيّما إشارته إلى أنّ الفكر البشري قادر بطبيعته على أن يقدّم لنا، وهو يقدّم لنا بالفعل، الحقيقة المطلقة التي تتجمّع من جملة الحقائق النسبية. ولعلّ كلّ درجة في تطور العلم تضيف حبّات جديدة إلى حصيلة الحقيقة المطلقة. وكان إنجلز قد قال: «إن أيّ اكتشاف في العلوم العسكرية يقودنا إلى تغيير ستراتيجيتنا»[6].

وقد كتب لينين كتابه (المادية ومذهب النقد التجريبي) بعد انتكاسة عام 1905 وفي مرحلة كانت فيها الأوتوقراطية القيصرية قد فرضت حكماً إرهابياً قاسياً، وتعرضت أفكار ماركس المادية الجدلية إلى هجوم من جانب القوى الرجعية، حيث اتجهت البرجوازية في عهد الإمبريالية من الديمقراطية إلى الرجعية، في الفلسفة والاقتصاد والسياسة، وانتشر في أوروبا ما يسمى فلسفة «التجربة النقدية» أو الماضية، حيث تأثر بها بعضهم لتحلّ محل فلسفة ماركس، وهو ما حاول لينين التصدي له في كتابه المذكور حيث كتب يقول: «إنّ المادة مقولة فلسفية للإشارة إلى الواقع الموضوعي الذي يعطي الإنسان إحساساته، والذي استنسخه تصوّره لتعكس إحساساتنا، وهو موجود بصورة ممستقلة عنّا». وقد عمل لينين على تطوير الرؤية الماركسية بصدد إمكانية معرفة العالم ونظرية الانعكاس، خصوصاً بوصفه الوعي بأنه أسمى نتاج للمادة، وأنه تمثيل لوظيفة الدماغ البشري، وأنّ التفكير ـ الوعي ـ هو انعكاس للعالم الخارجي، أما الإحساس فهو صورة ذاتية عن العالم الموضوعي، موضحاً أنّ الديالكتيك هو نظرية المعرفة الماركسية، وهو ما عبّر عنه لاحقاً في مؤلفه (دفاتر فلسفية).

إنّ مضمون كتاب (المادية ومذهب النقد التجريبي) ينطلق من التعليل العميق لإمكانية معرفة قوانين الطبيعة والمجتمع، وذلك بفعل قوة العقل البشري، كما أعطى الكتاب تصميماً فلسفياً عن الاكتشافات في العلوم الطبيعية، لا سيّما في علوم الفيزياء، وبشكل خاص اكتشاف أشعة رونتغن (1895) وظاهرة النشاط الإشعاعي (1896) والإلكترون (1897) والراديوم (1898) وغيرها[7].

يمكن القول إنّ اللينينية، لا سيّما في جوانبها غير الفلسفية والمنهجية، هي نظرية الثورة السوفييتية لأنها تحدثت عن واقع ملموس، بعيداً عن محاولات الازدراء التي كثرت أسواقها حالياً، بعد إيمانية تقديسية تبشيرية سابقة، سواء لأفكار لينين أم لثورة أكتوبر الاشتراكية، بحيث درج بعض المتحوّلين والمتفلتين والتائبين على الإساءة إلى لينين وثورة أكتوبر بمناسبة أو بدونها، وهذا لا يعني أنّ لينين وثورة أكتوبر ينبغي أن يكونا خارج النقد، بل يعني أنّ نقدهما نقداً بناءً أمرٌ ضروري في إطار مراجعة تاريخ الحركة الشيوعية في سياقاتها التاريخية، لا سيّما من خلال أبرز وأهم قياداتها ما بعد ماركس وإنجلز، ونعني به لينين.

إذا كان الاهتمام بلينين بوصفه ثورياً من الطراز الأول في إطار ماركسية أوائل القرن العشرين، فإنّ الاهتمام بأثره الفلسفي كان قليلاً، وأكاد أجزم أنّ الغالبية الساحقة من القادة الماركسيين، ناهيكم عن المثقفين، لم تهتم ولم تقرأ كتاب «المادية ومذهب النقد التجريبي»، بل إنّ بعضهم لم يسمع به، ناهيكم عن «دفاتره الفلسفية» التي نُشرت بعد وفاته (1929 ـ 1930) في المختارات، وأُعيد طبعها بصورة مستقلة في كتاب بالاسم ذاته (دفاتر فلسفية).

لعلّ قيمة (دفاتر فلسفية) تكمن في أنها احتوت على كتابات

لينين وملخصاته وتعليقاته وانتقاداته لعدد من الكتب الفلسفية، مثلما اشتملت على إضافاته الفكرية واجتهاداته النظرية، لا سيّما حول الديالكتيك الماركسي والهيغلي وعلم المنطق لفيورباخ وعن فلسفة ليبنتز، لا سيّما مقارناته مع سبينوزا.

وقد ترك الجانب الحزبي من الماركسية هذه المساهمات الغنيّة، واكتفى بكتابات لينين التبسيطية حول مصادر الماركسية ومكوّناتها الثلاثة: الفلسفة الألمانية والاشتراكية الفرنسية والاقتصاد الانكليزي. ويمكنني الإشارة هنا إلى مساهمة لينين الهامّة، ذات المسحة الاقتصادية، والمتلخّصة بكتاب (الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية)[8] ثم كتاب (تطور الرأسمالية في روسيا)،[9] فهذان الكتابان يكتسبان أهمية منهجية في إطار الماركسية الوضعية النقدية بعد دراسته كتاب (رأس المال)، كما توضّح دفاتره الفلسفية. وكان ينبغي على الأحزاب الشيوعية، لا سيّما في البلدان النامية، دراسة تطور الرأسمالية الطفيلية المرتبطة بالرأسمالية الإمبريالية في بلدانها، خصوصاً في مرحلة ما بعد الاستقلال، من خلال قراءة منهجية وضعية نقدية للماركسية.

وقد ظل كتاب لينين (الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية) يُدرّس في الجامعات الغربية، لا سيّما لتحليل ظاهرة الإمبريالية، وخصوصاً دور الاحتكارات ورأس المال المالي الذي هو جزء من العولمة في طورها الثاني الجديد. في حين انشغل معظم أصحابنا الماركسيين، لا سيّما في الجانب الحزبي، بكتاب لينين (ما العمل؟)، الصادر في آذار (مارس) 1902، والذي تحدّث عن التنظيم الفولاذي والديمقراطية المركزية والنظرية الثورية: «لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية»[10] وقد قادت تلك الممارسات اللينينية الضيقة، ومن بعدها الستالينية، إلى

خطابات أحادية، حيث تمّت تصفية الرأي الآخر داخل الأحزاب الماركسية بحجة وحدة الإرادة والعمل وخضوع الهيئات الدنيا للهيئات العليا والأقلية للأكثرية، والتي تحوّلت تدريجياً إلى دكتاتوريات سافرة واستبداد حزبي بيروقراطي.

لعلّ بعض الماركسيين الحزبيين لا يزال متشبثاً بهذا الكتاب «الإنجيل» على الرغم من أنّ الزمن قد تخطّاه، وأصبح مفهوم الحزب الشيوعي من طراز جديد «حزب شيوعي من طراز عتيق»، أما المارتوفية التي كانت منبوذة وأُلصقت بكلّ صاحب رأي في الحركة الشيوعية باعتبارها تهمة خطيرة مصحوبة بريبة وإساءة، فإنها اليوم أقرب إلى تنظيمات الحداثة وما بعدها، وتضم تيارات واسعة وأطر عامة، دون الحديث عن الضبط البروليتاري والديمقراطية المركزية التي تحوّلت، على يد الأنظمة الاشتراكية والأحزاب الشيوعية وغيرها، إلى هيمنة وتسلط وإلحاق.

إنّ الإبقاء على الماركسية كما هي عند ماركس يعني «تصنيمها»، وهو ضد ماركسية ماركس نفسه، لأنها كانت ماركسية وضعية نقدية تسعى لتجاوز ذاتها من خلال «تمركسية» غير آيديولوجية تكون الماركسية الأولى جزءاً منها، وبهذا المعنى يمكن الحديث عن ماركسية بلا ماركس.

تفترض الماركسية، كما هي لدى ماركس الذي شدّد عليها كثيراً، فهم الصلة المتينة بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج المتمثّلة بوسائل الإنتاج وأدواته وبالمنتجين ومستوى معارفهم وأشكال تنظيم عملهم، ذلك أنّ أيّ تطور يصيب وسائل الإنتاج ينعكس على المنتجين بوصفهم مجموع العلاقات المجتمعية، خصوصاً وأنّ علاقات الإنتاج تمثّل البنية

التحتية للمجتمع أو الأساس المادي الذي يقوم عليه البناء الفوقي المؤلّف من الأفكار والفلسفات والقوانين والدين والسياسة والأخلاق والأدب والفن والثقافة. وبتقديري، هذا أحد المداخل الضرورية لقراءة ماركس والماركسية الأولى.

2 ـ مدرسة فرانكفورت ونظرية القراءة

تعتبر مدرسة فرانكفورت ـ التي نشأت عام 1923 في فرانكفورت وهاجرت إلى جنيف عام 1933 إثر وصول هتلر إلى السلطة وبعدها إلى الولايات المتحدة أثناء الحرب قبل أن تعود إلى ألمانيا في مطلع الخمسينيات وساهم في بلورتها عدد من المفكرين الألمان منذ الثلاثينيات (خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية) وحتى الستينيات ـ من أهم الاتجاهات التي ساهمت في نقد التوتاليتارية «الكلّانية»، فضلاً عن محاولاتها لنقد الماركسية وتحديثها[11].

وإذا كانت مدرسة فرانكفورت، ورمزها هابرماس،[12] قد قدّمت بعض الأطروحات لفهم المسارات النقدية في الماركسية ما بعد ماركس، فإنّ الماركسية المحدّثة، وهي جناح ماركسي نقدي لمدرسة فرانكفورت، تُعتبَر محاولة لتخطي العقلانية النقدية لماركوزه وهابرماس، خصوصاً صلتها بالعلوم الاجتماعية.

لقد نظر هابرماس إلى التواصل بشمولية تؤدي إلى التخالق، مستنتجاً منها التوسّط الدلالي، كما تعكسه الماركسية النقدية الوضعية، من خلال اعتبار الماركسية جديدة ومعدّلة وتأخذ بمذهب العقلانية الوضعية النقدية وتتواصل مع العصر، لا سيّما مع تقنياته، إضافةً إلى اعتبار منطق الحوار الإنساني نسقاً فاعلاً لا غنى عنه

للتواصل، لا باعتباره بديلاً عن الصراع الحتمي الذي تتطلبه فرضيات غير قابلة للنقض تأخذ بالحتميات التاريخية، بل بوصفه مكمِّلاً للتوازن النسقي.

تعتبر مدرسة فرانكفورت، التي ساهم فيها مجموعة من الباحثين المفكرين الشباب، مدرسة محدّثة للماركسية قدّمت أطروحات نقدية لها، لا سيّما في مجال الفلسفة والبحث الاجتماعي، وقد ولدت في جامعة فرانكفورت بألمانيا، بوجود ماكس هوركهايمر الذي جمع، منذ الثلاثينيات، الاتجاهات العلمية من منظور متعدد مثل: هيربرت ماركوزه (تلميذ هايدغر) وعلماء نفس مثل إريك فروم ومؤرخين مثل ف. بولوك وهـ. غروسمان وباحثين في علم الجمال مثل تيودور أدورنو إضافة إلى اهتمامه بعلم النفس التحليلي، وهؤلاء جميعاً كان لهم شأن كبير في إغناء الماركسية من خلال النقد، لا سيما نقد المجتمع البرجوازي طبقاً لبرنامج نظري حدّده هوركهايمر[13] تحت عنوان «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»، داحضاً، في آن معاً، الفلسفة المثالية والماركسية المتحجّرة (الدوغمائية)، لا سيما بعد تجربة الحرب الباردة (الستالينية بكل ما تشمله من كلّانية، والرأسمالية المتأخرة بكل ما تحتويه من استغلال واستلاب).

وقد نظر عدد من روّاد هذه المدرسة إلى النسق الاجتماعي من منظور هيغلي بوصفه وحدة شاملة ينعكس جوهرها الواحد في جوانبها المختلفة. وانطلقوا في ذلك من التجارب الكلانية المهيمنة ذات البعد الواحد، فضلاً عن تغلغل النزعة التجارية الأمريكية، وشملت هذه النظرة الأدب والفن الذي أولوه عناية خاصة باعتباره المجال الوحيد لمقاومة المجتمع الرأسمالي، علماً أن أدورنو قد خالف لوكاش في

نظرته إلى الواقعية، مؤكّداً أنّ الأدب لا يتصل اتصالاً مباشراً بالواقع، ولعلّ هذا ما يكسبه قوته الخاصة ودلالته.

وكان هوركهايمر يعتبر رفض الجماهير لفنّ الطليعة أمراً طبيعياً لأنه يعكّر صفو إذعانها الغافل الآلي لوضع الاستغلال الذي يمارسه النسق الاجتماعي «فالعمل الفنّي إذ يتيح للبشر المسحوقين صدمة الوعي بوضعهم البائس، ينادي بتلك الحرية التي تجعلهم يستشيطون غضباً»(14) قد اعتبر بعضهم هذا التوجه تشاؤمياً، ولعلّ اندفاع منظري مدرسة فرانكفورت إلى إعادة الاعتبار للفلاسفة المتشائمين الكبار أمثال شوبنهاور ونيتشه هو الذي أعطى مثل هذا الانطباع، وقد يكون ولّد معه نوعاً من الشك بالمفاهيم الماركسية التقليدية، لا سيّما جانبها الإيجابي.

وفي سياق أزمة الإمبريالية، لا سيّما الأمريكية، في الستينيات، وفي الوقت نفسه انسداد أفق النظام السوفييتي البيروقراطي، انفصل يورغن هابرماس وهيربرت ماركوزه عن التحليلات النظرية لصالح تحليل المنظور الاجتماعي تحليلاً علمياً وسياسياً في إطار محاولة لإعادة بناء المادية التاريخية القائمة على النظرية النقدية.

لم يتخلّ رواد مدرسة فرانكفورت عن ماركسيتهم بقدر ما حاولوا تحديثها، فضلاً عن دور المثقف الذي هو الشاهد الأول على الألم والصراع ضد توجّه العالم نحو البيروقراطية، والدفاع عن قيم ومثل الحرية أو ما تبقى منها، وكلّ ذلك من خلال الاتصال بالواقع ودراسته ونقده.

وإذا كنّا نستخدم مصطلح مدرسة فرانكفورت فإننا لا نقصد به

تياراً رسمياً أطلق على نفسه هذا الاسم، بل نستخدمه للتعبير عن آراء بعض المفكّرين الذين انتسبوا إلى معهد البحث الاجتماعي في فرانكفورت أو الذين تأثروا به لاحقاً ولم يستخدموه هم أنفسهم، كما أنه ليس عنواناً لإطار أو مدرسة أو كيان أكاديمي أو سياسي، وإنما هو جزء من تيار انتقادي ماركسي محدّث.

وقد استند هذا التيار على الأحداث التاريخية التي قادته إلى اكتشاف ثغرات جوهرية في الفهم الماركسي لسيرورة التاريخ، لا سيّما فشل الثورات الشيوعية في أوروبا الغربية، خصوصاً ثورة 1919 التي أُطلق عليها اسم (ثورة سبارتاكوس).[15].

لقد سعت مدرسة فرانكفورت، من خلال البحث، إلى التفتيش عن أقصر السبل لتطوير الماركسية، بحيث تصبح ملائمة لمتغيّرات العصر التاريخية. ويؤكد أصحاب هذا التيار أنّ الماركسية نمط جديد من العلم الوضعي، وكانوا يرتبطون بالإبستمولوجيا المعرفية الضمنية لأعمال ماركس، تلك التي قدّمت نفسها كنقد، لا سيّما في كتاب (رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي)، وأنّ ماركس كان يحاول خلق نمط جديد من التحليل النقدي موجّهٍ إلى وحدة النظرية والممارسة الثورية، وهو نمط جديد من العلم الوضعي، وإنّ مثل هذا النقد لدى ماركس يعني أخذ آيديولوجيا المجتمع بنظر الاعتبار، لا سيّما موضوع حرية الفرد ومبدأ المساواة وغيرها، وذلك بدراسته من خلال مقارنة السائد بالحقيقة الاجتماعية التي، حسب النظام الرأسمالي، تُخضع الفرد، طبقياً وتراتبياً، لنظام فيه التباين والاختلاف باعتباره مسألة قائمة في النظام الرأسمالي.

وقد ناقشت مدرسة فرانكفورت الحقائق الاجتماعية «الراهنة» في

عهدها من زاوية إمكانية تحقيق الحرية والسعادة الإنسانية، مصحوبةً باستخدام التقنيات لاستغلال الطبيعة أو حمايتها.

كما انصبّ الجهد النظري الفعّال لمدرسة فرانكفورت على إدامة الجانب الخاص بالإبستمولوجيا «المعرفية» الماركسية، خصوصاً في التفريق الجوهري الذي عاش عليه هوركهايمر. ولا يمكن الحديث عن نقدية ماركسية دون نقد النظريات الميتافيزيقية المعتمدة رسمياً من المدرسة الماركسية السوفييتية، وهي ذات طبيعة أرثوذكسية جامدة، الأمر الذي يقود إلى الأخذ بفكرة «البراكسيس» لأنها الفعل الجبري لفحص مستوى العلاقات الإنسانية، كما أنّ أي فهم ماركسي حيوي للحقيقة سيكون فهماً انتقادياً.

وقد مرّت مدرسة فرانكفورت بمرحلة ثانية، لا سيّما الجهد النقدي الذي بذله هوركهايمر في كتابه (الديالكتيك أو جدل التنوير) الصادر عام 1944. ولعلّ عقلانية واتزان الفكر الماركسي هو ما دفع به إلى تشخيص فاعليته، في إطار نقد الآيديولوجيا، لنقض فكرة الحقيقة، خصوصاً وقد قدّمها ماركس باعتبارها «وهماً» أو قناعاً زائفاً.

الحقيقة بنفيها، وهي الفعل الماركسي ذاته الذي حاول أن يتجاوز الآيديولوجيا من خلال عملية تمركس، أي «جدلية»، الأمر الذي انقطع إلى حدود معينة بعد ماركس، لا سيّما بعد أن تحوّلت الماركسية إلى آيديولوجيا ونظام. وهنا لا بدّ من الانحياز إلى وضعية نقدية ماركسية من خلال البراكسيس التمركسي بعيداً عن الميتافيزيقا.

وإذا كان جوهر الماركسية يقوم على نقد الفلسفة المثالية، وهو نتاج فهم تجديدي لعلاقة الفكر بالعالم، فإنّ الإرث التراكمي، الذي

تمثّل في ماركس وإنجلز، تجلّى في التحرر من الميتافيزيقا بنوعيها: الكلاسيكي أو التاريخي.

قد يبدو غريباً السؤال: أتوجد ماركسية شابة أم أنها هرمت وتهدّم الكثير من أركانها وجوانبها؟ وهو ما يمكن بحثه مع ألتوسير وآلان تورين دون دفع الماركسية إلى الاغتراب عن مجتمعها، ودون النظر إلى التاريخ الماركسي باعتباره «وحدانياً»، بل من خلال البحث عن ماركسية نقدية وضعية وتقديم نقد ذاتي للأفكار ومسيرتها ومستقبلها.

إنّ الماركسية الوضعية النقدية ستكون معدّلة، للتواصل من جهة، وخلق نوع جديد من التواصلية من جهة أخرى، وهي تواصلية ديناميكية تبدأ من داخلها.

3 ـ الوضعية النقدية والمنهج

إنّ الوضعية النقدية Critical Positivism هي منهجية للفكر الماركسي التوليدي تتمثل في اعتبار ماركس مرحلة من مراحلها وتعبيراً عن سيرورتها في ظرف تاريخي عاش فيه وأوجده بقوانينه التي استنبطها بواسطة منهجه الجدلي ـ الديالكتيكي، وبموجبها وضع التعاليم التي تصلح لعهده، وكانت جزءاً من وضعية نقدية كبرى لم يكن ماركس سوى حلقة من حلقاتها.

وهكذا فالماركسية هي نتاج قراءة وضعية نقدية، لا سيّما إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الحقائق المادية وتفسيراتها من خلال قراءات للواقع برؤية استباقية أحياناً أو بفكر متأمل للتغيير في أحيان أخرى[(16)].

لا يمكن الحديث عن التفسير المادي للتاريخ دون الحديث عن النقد التفسيري لمساره، وهو الاختلاف الضدي والتعارض الانقلابي

بين ماركس وهيغل في تفسيره المثالي، فالتاريخ تجاور فيه المادي والمثالي باعتبارهما مكوّنين للتراث الإنساني، فلسفةً وفكراً، عبر التاريخ، منذ أن وعى الإنسان وجوده وصراعه مع الأشياء والآخر وبين الإنسان والطبيعة. وقد أدرك ماركس أهمية الفلسفة المثالية في تاريخ الفكر، وسعى إلى نقدها ليقيم، بموازاتها، تفسيره النقدي المادي للتاريخ.

يمكنني اعتبار الماركسية ممارسة نقدية تحمل نقدها من داخلها، أي إنّ عناصر ضدية تنشأ إزاء تطورها داخلياً، وليس من الخارج وحسب. وبهذا المعنى فإنّ نقد ماركس لا يستهدف حذفه، باعتباره ماضياً، بقدر ما هو تأكيد لحضوره، لا سيّما لمنهجه الجدلي. ولعلّ هذه مرحلة أولى أساسية من مراحل الماركسية التي هي بلا ضفاف، باستعارة كتاب المفكر الفرنسي روجيه غارودي (واقعية بلا ضفاف)[17].

أي إنّ الماركسية لا نهاية لها، فهي ليست كاملة، لأنّ اكتمالها يعني جمودها، والجمود ليس سوى تحجّر وتكلّس وإغلاق باب التطور والتغيير، في حين أنّ الماركسية، كجدلية مستمرة، تمتاز بالحيوية والدينامية التي تجعلها تضيف وتحذف وتجدِّد، بينما ثباتها يعني سكونيتها، وسرمديتها تعني انغلاقها، في حين أننا نتحدث عن مجتمعات تعيش التغيير يومياً، ببطء وتراكم أو بتسارع وانقلاب، وعلينا مراجعة الماركسية بقدر ما تحمله من مقدرة على التغيير والتطوير والحذف والاستيلاد، وأساساً بحكم وضعيتها النقدية.

الوضعية النقدية تستهدف التخلّص من السكونية، والتحنيط والتقديس، التي سعت «الماركسيات» السائدة إلى تمثّلها لنحو قرن

من الزمان، لا سيّما في التطبيقات الاشتراكية المشوّهة ونُسخها البدائية في تجاربنا العربية.

الوضعية النقدية هي مساهمة في ردّ الاعتبار للفكر الماركسي ـ الجدلي ضد الآيديولوجيا السرمدية الثابتة التي كان أصحابنا يردّدون كثيراً أنّ «لا بدّ من الحفاظ على نقاوتها» أو «طهرها» وربما «عذريتها»، بمعنى الوقوف ضد تجديدها وتطويرها، وهو عكس ما قال به ماركس والمنهج الماركسي أساساً، حيث قانون وحدة الأضداد وصراعها وقانون نفي النفي وقانون التطور الكمي الذي يؤدي إلى تغيير نوعي، وليس في الأمر تبسيطية مدرسية، بقدر ما هي قوانين أساسية في المنهج الجدلي، التغييري، التوليدي.

إنّ الوضعية النقدية، بقدر ما هي قراءة منهجية جديدة، هي استعادة واستعارة لعقل ماركس الوضعي النقدي، وما التطبيق، البراكسيس، سوى واحد من المختبرات لفحص وتدقيق الأطروحات من خلال نقدها ومراجعة أسسها واستيلاد عوامل تصحيحية من داخلها، ونبذ، والتخلص من، ما علق بها من ترهات حوّلتها إلى دين جديد أو لاهوت أو تعويذة تردّ الشرور أو «حجابٍ» يقي من الأقدار ويدفع عن الإنسان السوء، بطريقة أقرب إلى القدرية والحتمية اللتين لا مردّ لهما.

إنّ القراءة الوضعية النقدية للماركسية تقوم على التخالق المفهومي، لا سيّما بتأسيس الفهم الماركسي للماركسية، وصولاً إلى قراءة المتغيّر والمستجد والآني، دون نصوص أو مقولات بالحتمية التاريخية، ولكن من خلال نظام مفاهيمي ومعرفي لاستنباط الأحكام لعملية التغيير.

لقد كان ماركس أول من تحدّث عن العولمة باعتبارها إحدى ظواهر الرأسمالية، لكنّ العولمة في زمن ماركس هي غيرها العولمة التي في زماننا الراهن، وستكون العولمة بعد عقود من الزمان هي غيرها عن عولمة زماننا الذي نعيش فيه، فهذه هي سنّة التطور وأساس الجدلية الماركسية الوضعية النقدية.

مرّت العولمة بأربع مراحل: الأولى ـ عولمة السوق والتجارة في طورها الأول، لا سيّما عند اكتشاف قارّة أمريكا، والثانية تتعلق ببسط الرأسمالية كنمط إنتاج على العالم أجمع، إذ لم يعد يضاهيها أي نمط إنتاج آخر، وإن بقيت أنماط أخرى متوزعة هنا وهناك، أما المرحلة الثالثة فهي الطور الجديد من التطور الرأسمالي الذي شهد انتقال رأس المال من الدائرة الإنتاجية إلى الدائرة المالية، وهو ما تحدث عنه لينين في كتابه (الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية)[18].ولعلّ هذا الطور من التطور هو الذي مهّد للمرحلة الرابعة التي تمتاز بخصائص جديدة وهائلة السرعة، فقد أسهمت في توحيد العالم على نحو لا مثيل له بتطور تكنولوجيا الإعلام وبثورة المواصلات والاتصالات والثورة الرقمية «الديجيتل» التي ما زالت مستمرة ومتصاعدة ولا حدود لها.

لعلّ ثورات الربيع العربي، التي انطلقت في أواخر عام 2010 وأوائل عام 2011، كانت قد استفادت، إلى حدود كبيرة، من تكنولوجيا الإعلام الذي لعب دور المعبّئ والمنظّم للحراك الشعبي الذي انتقل بسرعة خاطفة، متجاوزاً الساحات والمساحات، وصولاً إلى تكوين رأي عام شعبي جامع من خلال شعارات الحرية والكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية ومحاربة الفساد.

لقد شهدت العولمة، التي تحدّث ماركس عن طورها الأول وإلى

حدٍّ ما عن طورها الثاني، قدرة عظيمة في انتقال وتوزيع الإنتاج العالمي، من البلدان الغربية المتطورة إلى بلدان العالم الثالث، بحكم رخص الأيدي العاملة والاقتصاد في التكاليف، وأخذت الكثير من الدول الصناعية تنتج بضائعها وسلعها في البلدان النامية، فإضافةً إلى قلّة التكاليف هناك إمكانية للتجاوز على حقوق العمال في بلدان لا تزال قوانينها غير مؤهلة لدعمهم وتأمين حقوقهم، فضلاً عن قلّة وعيهم، قياساً إلى عمال البلدان المتقدمة، للانخراط في النضال من أجل حقوقهم.

وبالعودة إلى فهم الوضعية النقدية؛ فهي مجموعة من التصوّرات النسبية لوقائعية إنسانية قائمة أو حديثة، تاريخية كانت أم تراكمَ مفاهيم. ولذلك لا يقتصر الأمر على وضعية نقدية واحدة، لأنّ لكلّ قراءة وضعيتها النقدية، ففي زمن ماركس كانت وضعيته النقدية بالذات هي التعبير الأكثر إفصاحاً عن التطور الديناميكي التوليدي لجهده الخلّاق، ولعلّ أيّ وضعية نقدية قد تكون منسجمة مع منهجها أو متعارضة معه، وقد تخطئ وقد تصيب، وقد لا تتحقق، وهو ما تختلف به عن الوضعية المثالية الشاملة أو الهيغلية الجدلية المثالية.

فالحقيقة، حسب ماركس، هي مجموع صراعها وحركتها وانتقالها من طور إلى آخر، لصالح أساسها الوضعي النقدي، ولكن ليس بمعزل عن التاريخ، وإلّا ستتحول إلى فوضى، في حين أنّ القراءة الجدلية الوضعية النقدية التخالقية هي نوع من البراكسيس الماركسي، باستلهام نقد ماركس لهيغل وفيورباخ وغيرهما. تراوح بين جدلية مثالية ـ عقلية وبين مادية لاجدلية. وهو ما عمل ماركس على تعشيقه بجمع واستيلاد مادية ـ جدلية، معتمداً على قوانين وأفكار يمكن القول إنّ بعضاً منها

من هيغل وبعضها الآخر من فيورباخ، لكنّ كلاً منهما لم يستطع الوصول إلى الوضعية النقدية التي قام ماركس باستيلادها، على نحوٍ باهر، بصياغة منهجه الجدلي المادي.

4 ـ الماركسية وعلم الرأسمالية

لا يمكن وقف الماركسية على ماركس، فهذا يعني إيقاف نقد التاريخ أو نقده بأدوات تجاوزها الزمن، وهو ما كان ماركس شديد التنبّه إليه، لا سيّما بتخالقاته التي جعلت الماركسية بحاجة إلى عمليات تحديث وتطوير للإجابة عن كلّ فكرة ينطق بها العالم، لأنها مسؤولة عن فهمها ومتابعتها ونقدها، ذلك أنّ مهمة التغيير تقتضي نقد الفكر السائد والكشف عن عيوبه ومثالبه في إطار فهم جدلي، بالانفتاح على «الإرث» الماركسي الإبداعي الذي هو مساهمة جليلة على صعيد تفسير ونقد تاريخ الأفكار والمجتمعات. لكنّ الاستشهاد بماركس وإنجلز، وفيما بعد بلينين، كان يساق لأهداف أخرى أحياناً وفي غير مجاله في أحيان ثانية، في حين أن منهجيته التي عشقها إنجلز بفكره الحيوي، وأخذت تُعرف بالماركسية، أي الجدلية الديالكتيكية التاريخية، أصبحت طيَّ النسيان. وحسب جورج لوكاش، فإنّ من المستحيل معالجة معضلة الجدلية الملموسة والتاريخية دون أن ندرس، عن كثب، مؤسس هذه المنهجية، وأعني به هيغل، وصلاته مع ماركس[19].

وقد نبّه ماركس إلى خطورة ذلك لكي لا يغدو هيغل «كلباً فاطساً» أو حرفاً ميتاً، حتى للماركسيين الصالحيين، وهو ما يذكره لوكاش، بل الأكثر من ذلك أنه يعتبر جهود إنجلز وبليخانوف قليلة النتائج (في نظر هؤلاء) مع أنّ ماركس كان قد دلّل على شدّة هذا الخطر، حيث يقول: «إنّ

هؤلاء السادة في ألمانيا... يظنون أنّ جدلية هيغل هي كلب فاطس. إنّ فيورباخ لمثقل ضميره من وجهة النظر هذه».

ويهمل بعض أصحابنا هيغل، وكل ما يعرفونه عنه هو تكرار عبارة محاولة قلب الجدل الهيغلي القائلة: «بدلاً من أنه كان يقف على رأسه فإنّ ماركس قد وضعه على قدميه»، في حين أنه لا يمكن فهم ماركس دون فهم جدلية هيغل، وهو ما كتبه ماركس نفسه في رسالة إلى ديتزجن: «إنّ قوانين الجدلية الصحيحة هي موجودة عند هيغل بطريقة صوفية»، وهو ما سعى إلى نزع هذه الصفة عنه[20].

إنّ قراءتي للماركسية ووضعيتها النقدية تنطلق من كونها علمَ الرأسمالية، ولعلّ ما كتبه ماركس في كتابه (رأس المال)،[21] وما كُتب بعده في تفسير ونقد الرأسمالية، ما زال، حتى الآن، الأصوب والأعمق في تحليل الظاهرة الرأسمالية التي ما زالت تحكم العالم منذ أكثر من ثلاثة قرون من الزمان. وعلى الرغم من أزمات الرأسمالية الدورية وغير الدورية، فإنّها، بالتراكم والبناء وتعميم علوم العصر، قد تحوّلت، لتشمل العالم كلّه من خلال سوق مفتوحة وتجارة حرّة، إلى نمط اجتماعي سائد، لينتقل رأس المال من الإنتاج إلى الدائرة المالية التي شهدت عاصفة لا مثيل لها أواخر عام 2008 وعام 2009 كلّه، ولا تزال تأثيراتها مستمرة وخطيرة، خصوصاً انهيار شركات تأمين كبرى وقطاعات مصرفية وبنوك ومؤسسات مالية ضخمة. ولعلّ الأزمة المالية والاقتصادية الراهنة هي الأخطر والأشمل، بحكم العولمة، قياساً بأزمة أعوام 1929 ـ 1933 وأزمة السبعينيات من القرن الماضي.

إنّ نقد الرأسمالية والكشف عن أسباب أزمتها هو القسم الأبرز والأهم في الماركسية، أما جانبها التنبؤي فقد سبق أن أشرنا إلى

ضعف وقصور بعض استنتاجاته، منها أنّ ميل الرأسمالية إلى التمركز، حسب ماركس، سيؤدّي إلى زوال الطبقات بالثورة البروليتارية وقيام نظام يوحّد العالم ليكون أكثر انسجاماً، فضلاً عن اختزاله الصراع الطبقي إلى قلّة رأسمالية وأغلبية بروليتارية، حيث ستُهزم الأولى، وأما الثانية فستنتصر، كجزء من حتمية تاريخية، في حين أنّ الواقع قد كشف أنّ الصراع أكثر عمقاً وتعقيداً، اجتماعياً وثقافياً وسياسياً.

وإذا كان المبدأ الرأسمالي في الإنتاج يعتمد الحصول على الأرباح، فإنّ المجتمع الجديد «الشيوعي»، الذي تحدّث ماركس عن بعض من عناصره، سيقوم على إلغاء الاستغلال وتصفية الطبقات المخلوعة، الأمر الذي عبّر عنه لينين بإقامة دكتاتورية البروليتاريا كمرحلة أولى، أو كما أطلق عليها دكتاتورية الـ 99% ضد الـ 1%، وهي النزعة التي تم انتقادها لاحقاً، لا سيّما من حيث تغليبها الاقتصاد على السياسة، وإن كان الأول تعبيراً مكثفاً عن الثانية، لكنّ السياسة لها قوانينها الأكثر عمقاً من الإنتاج والسوق والاستهلاك، وإن كانت هذه العوامل ليست بعيدة عنها.

أما نظرية ذبول الدولة واضمحلالها بحلول الشيوعية فلم تزكّها الحياة حتى الآن، فضلاً عن جانبها الطوباوي، ويمكن القول إنّ عمر ماركس البيولوجي وبحثه المعرفي لم يسعفاه لدراسة وتعميق ونقد مفاهيمه حول الكثير من جوانب المعرفة، لا سيّما في مجال علم النفس وعلم الجمال والسرديات والميثولوجيا وغيرها، الأمر الذي كان لا بدّ من التوقف عنده بمنهج ماركسي يتجاوز ماركس نفسه، وهو ما حاولت التوقف عنده مطولاً في إجاباتي لمحاوري الناقد والكاتب خضير ميري في كتابنا (تحطيم المرايا)[22].

وكان ماركس يعتقد أنّ انتصار الطبقة العاملة سيضع حدّاً للتشكيلة الرأسمالية، وهذا سيعني نهاية وشيكة لها، حيث يبدأ الأمر بتحطيم الدولة البرجوازية من خلال الثورة الاجتماعية العمالية، علماً أنّ الدولة، في فكر ماركس، أمر غير ثابت، بل متحوّل، لأنها نتاج التطور الاجتماعي باعتبارها جزءاً من البناء القومي، مع أهمية استمرار وجودها في المجتمع الجديد أو اللارأسمالي وصولاً إلى الاشتراكية والشيوعية، لذلك لا بدّ من الاستيلاء عليها وتقويض أسسها، لتحلّ محلها أداة جديدة تيسّر زوالها أو اضمحلالها التدريجي.

أما بخصوص مفهوم الأمة ـ الدولة، فقد كان انعكاس الفهم السوفييتي على الواقع العربي شديداً إلى درجة حدث فيها نوع من التشكيك بوجود الأمة. وللأسف فقد تبنّى الجناح الحزبي الرسمي الأطروحة الدبلوماسية السوفييتية ومقتضياتها المصلحية، باعتبار النظام العربي القائم هو نظام طبيعي وتاريخي، بل إنّ بعضهم تأثّر بملاحظات العلماء السوفييت للحزب الشيوعي السوري، إبّان اندلاع الخلاف بين جناح خالد بكداش ـ يوسف فيصل وجناح المكتب السياسي بقيادة رياض الترك، حين اعتبر شعوب الأمة العربية «أمماً» في طور التكوين، أو أن الأمة العربية لم تتكون بعد، بل هي طور التكوين[23].

لكنّ مثل هذا المفهوم «الإسقاطي» بشأن الأمة انتقده العديد من المفكرين الماركسيين، وإن لم يخلُ الأمر من حذر شديد، لا سيّما خلال حقبة هيمنة الحزبوية البيروقراطية السوفييتية، وذلك حين رأوا أنّ التجزئة والتقسيم الحدودي في الوطن العربي ليس أمراً طبيعياً أو تاريخياً، بقدر تبعيته للنظام الرأسمالي الإمبريالي العالمي للجم قوى الإنتاج والتنمية العربية، وإخضاعها لصالح المراكز الرأسمالية الإمبريالية

الغربية الكبرى. لذلك فإنّ هذا الجناح غير الرسمي للماركسيين العرب، حسب المفكّر الماركسي هشام غصيب، مال إلى إدراك حقيقة ظلّت غائبة أو مغيّبة، على صعيد الجناح الرسمي، هي أنّ تفتيت الأمة العربية ومنعها عن تحقيق وحدتها، بل وتجزئتها، هو آلية سياسية من آليات الهيمنة الغربية، وأنّ المسعى الوحدوي هو جزءٌ من مقاومة هذا التوجّه التجزيئي الإمبريالي العالمي، باعتبار الوحدة العربية تقع في الصدارة من مهمات التحرر الوطني والثورة الوطنية الديمقراطية، ومثل هذا المفهوم يرتبط ارتباطا وثيقاً بفكّ الارتباط بالمراكز الإمبريالية الغربية الكبرى، وبمهمة تنمية الوطن العربي وتحديثه[24].

ومثل هذا التلازم العضوي بين المهمة التنموية والتحديثية وبين المهمة الوطنية والتحريرية والاجتماعية تجسّد في المشروع النهضوي العربي الجديد الذي جاء بعد دراسات ومراجعات عميقة بدأت قبل نحو ربع قرن من الزمان، حيث كانت صياغاتها الأولى قد بدأت فكرتها في العام 1988، وجاء في إطار مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، وكان ذلك ضمن توصية بالحاجة إلى مشروع نهضوي. ولاحقاً انعقدت لأجله ندوات وقدّمت بشأنه دراسات، ثم أجريت عليه تعديلات وتكييفات ليصدر في طبعته الجديدة عام 2010، عشية انطلاق حركة الاحتجاج الواسعة في العالم العربي. وجدير بالذكر أنّ شخصيات من تيارات فكرية عروبية ويسارية كانت قد ساهمت في المشروع وقدّمت مطالعات وانتقادات وتقويمات حوله.

وقد حاول غسّان سلامة، في بحث قدّمه إلى مؤتمر الإصلاح الضريبي في البلدان العربية (بيروت في 2004/5/18)، طرح فكرة

عقد اجتماعي جديد، وقد أعادت صحيفة النهار اللبنانية نشره، لارتباطه الوثيق بقضايا التغييرات والثورات في العالم العربي، بعنوان (نحو عقدٍ جديد بين الدولة والمجتمع). وهي دعوة تتلاقى مع دعوة صادق جلال العظم وعزمي بشارة، ويمكن صياغتها في إطار فكرة جديدة لعقد اجتماعي عربي، وهو ما ندعو إليه، عقد يبحث في المشتركات والخصوصيات في الآن ذاته، أي وضع خريطة طريق، بتضاريسها وألوانها، على بساط البحث، خاصةً بالمشترك الجامع الذي ينبغي تعظيمه، على حدّ تعبير الأمير الحسن بن طلال، وتأكيد احترام الخصوصيات التي ينبغي مراعاتها بالنسبة إلى كل مجتمع وفي إطاره أيضاً[25].

ولعلّ فكرة عقد اجتماعي عربي جديد يمكن أن تستند إلى مشروع نهضوي عربي جديد هو الآخر أصبح لا مناص منه للقوى الحيّة الحاملة لعملية التغيير والنهوض، ناهيكم عن التحديات المشتركة التي تواجه العرب، خصوصاً التنمية الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والأمن القومي[26].

ولكي يُصار إلى آليات المشروع النهضوي العربي لا بدّ من أخذه ككل، ولا يمكن تأجيل أو استبعاد أو انتقاء بعضاً من عناصره. لكنّ ذلك لا يعني إمكانية تحققه دفعة واحدة، بل يمكن أن يتّخذ سلسلة مسارات مختلفة ومتفاوتة[27].

كما لا بدّ وأن يستند إلى قاعدة عريضة من قوى لها مصلحة في التغيير، خصوصاً بتوفير كتلة تاريخية تشارك فيها القوى التغييرية والمنظمات المدنية، لا سيّما ذات الأُجندات الوطنية.

إنّ تشخيص ضعف المجتمعات العربية، وما لحق بها من نكوص وتراجع وتيه، من أولى مقدّمات المشروع النهضوي العربي الجديد، على صعيد كل بلد عربي وعلى صعيد الأمة العربية ككل، حيث تعاني، على انفراد وفي إطار جماعي، من الاحتلال ومن نظم الاستبداد ومن التشتت والتجزئة والتخلف ومن التأخر الحضاري ـ التاريخي.

انطلاقاً من ذلك فإنّ المجتمع العربي الحديث يندرج في إطار الرأسمالية التابعة، وبورجوازيته كلّما سمنت أصبحت طفيلية، وهذه الأخيرة غارقة حتى الأذنين في النهب والاستغلال دون اعتبار للمصلحة الوطنية التي كانت برجوازيات ما قبل الاستقلال تضعها في صدارة برامجها. أما موقعه من علاقات الانتاج فهو مُلتبس، وليس لبرجوازيته الطفيلية مشروع تنموي، ثم إنها، منذ مرحلة الاستقلال، لم تعد في مجابهة مع الرأسمالية الإمبريالية، بل أصبحت إحدى أدواتها التكميلية.

لعلّ المطلوب من قوى التغيير هو العمل التدريجي التراكمي الطويل الأمد لتغيير علاقات الإنتاج الرأسمالية التابعة، التي هي الركن الأساسي للتبعية والتخلّف، وفكّ الارتباط بها، ولن يتم ذلك باستسهال الجواب التقليدي من خلال تحالف العمال والفلاحين وغيرهم، بل لا بدّ من دور محوري يمكن أن يقوم به المثقفون. كما أنّ تحرير الموارد الطبيعية والمادية يدخل في صلب عملية الاستقلال والوحدة الكيانية والتصنيع والتحديث وتوفير شروط الديمقراطية والحريات، بما فيها تحرير الأرض من الهيمنة الاستعمارية، لا سيّما الأرض الفلسطينية المحتلّة. إنه ـ حسب غُصيب ـ التصور اليساري العربي للنهضة والنهوض، وهو فعل تنموي اشتراكي يساري.

تحدّث ماركس عن «تمدين» أوروبا للشعوب غير الأوروبية، وهي

النظرة التي حاولت الأحزاب الأوروبية تمريرها على الأحزاب الناشئة الجديدة في العالم غير الأوروبي، سواء في أفريقيا أم آسيا، بما فيها البلدان العربية، حيث دافعت بعض الأحزاب الشيوعية واليسارية الأوروبية، ومعها أحزاب آسيوية وأفريقية، عن المركز الكولونيالي بحجة وظيفته التمدينية وباسم مصالح الطبقة العاملة الموحدة، الأمر الذي أثار إشكاليات عديدة بوجه تقدّمها. وظلّت بعض أطراف حركة التحرر الوطني تنتقد الحركة الشيوعية المحلية لمواقفها الضعيفة تلك، على الرغم من أنّ ماركس قد عاد وتناول الجوهر الاقتصادي الطبقي للاستعمار والإمبريالية.

وحتى وقت متأخر ظل بعض المفكرين الأوروبيين غير قادرين على التخلّص من المركزية الإدارية على الرغم من مُثل الحرية وقيمها التي بشروا بها ودعوا اليها؛ فالمفكر والروائي الفرنسي ألبير كامو وقف ضد استقلال الجزائر عن فرنسا، وحاول بمختلف الصيغ الابقاء على الجزائر فرنسية (بما فيها صيغ الحكم الذاتي والفيدرالية وغيرها). ولعلّ كلامه كان كثير الغرابة عندما سُئل وهو يتسلم جائزة نوبل في ستوكهولم عن موقفه من القضية الجزائرية فأجاب: «إنّ الدفاع عن أمّة أهم من الدفاع عن العدالة»[28].

ولعل نقطة ضعف كامو في المسألة الجزائرية تشبه إلى حدّ ما نقطة ضعف جان بول سارتر من المسألة الفلسطينية، حين حاول أن يساوي بين الضحية والجلاد، وزاد مصر ثم زاد إسرائيل في محاولة لإظهار نوع من الحيادية غير الممكنة التي ينسبها بعضهم إلى صديقته سيمون دي بوفوار المتصهينة، في حين أنه اتخذ موقفاً واضحاً إزاء استقلال الجزائر عن فرنسا، وشارك في فعاليات سياسية وفكرية لتأكيد

حق الشعب الجزائري في الاستقلال. ولعلّ مواقف بعض المفكرين والمثقفين الأوروبيين قد عزّزت الجهود الدولية الداعية إلى حق تقرير المصير وإصدار الإعلان العالمي للقضاء على الكولونيالية رقم 1514، عام 1960[29].

كان الجناح الحزبي الماركسي الرسمي لليسار العربي قد اعتبر أنّ الانفكاك عن الكولونيالية والتحرر من هيمنتها، بالحصول على الاستقلال، سيكون لمجرّد استلام البرجوازية الوطنية مقاليد الحكم. وتدريجياً أخذ الرهان يكبر على ما أُطلق عليه البرجوازيات الصغيرة في العالم العربي، في مرحلة ما بعد الاستقلال، لا سيّما عندما اعتلت شرائح «قوموية» منها السلطة في مصر وسوريا والعراق والجزائر وليبيا واليمن؛ فاعتبرت ما قامت به من إجراءات بديلاً عن مرحلة البرجوازية الوطنية، بل وقالت بعضها إنّ مرحلة التوجّه الاشتراكي أو صوب الاشتراكية، بطريق أطلق عليها « التطور اللارأسمالي»، قد بدأت، وعلى الأحزاب الماركسية والشيوعية تأييدها ودعمها، بغضّ النظر عن موقفها من قضية التحوّل الديمقراطي الحقيقي.

وكان سوسلوف وغيره من المنظرين السوفييت قد دعوا الأحزاب الشيوعية العربية في مصر والجزائر وسوريا والعراق إلى حلّ نفسها والانخراط في الأحزاب والتنظيمات الحاكمة (الديمقراطية الثورية)، كما أطلقوا عليها، والعمل على تطبيق البرامج التي تدعو إليها وصولاً إلى الاشتراكية، لكنّ مثل هذا التوجه لم يلقَ استجابات من الأحزاب الشيوعية إلّا على نحو محدود.

وقد أدرك عدد من المفكرين الماركسيين، لا سيّما بعد تصاعد حركات التحرر الوطني في جنوب شرقي آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا

والثورة الفلسطينية المعاصرة والحركة الطلابية في أوروبا وبروز تيارات ماركسية مضادة للشيوعية السوفييتية، مثل الماوية والأوروشيوعية والجيفارية والغرامشية والألتوسرية وتيارات اليسار الجديد... أقول لقد أدرك هؤلاء، ومعهم تيار أوسع، خطأ النظرة المركزية الغربية إلى «الماركسية السائدة» التي كان يراد تطبيقها على العالم الثالث، ومنه العالم العربي، فحاول هذا التيار إبداع نماذج ماركسية استناداً إلى الواقع، وقد ضمّ عدداً من الشخصيات الماركسية العربية المهمة، مثل إلياس مرقص وياسين الحافظ وصادق جلال العظم ومهدي عامل ومحمود أمين العالم وسمير أمين وغيرهم[30].

حاول عدد من المفكرين الماركسيين فهم آليات إلحاق الوطن العربي بالرأسمالية العالمية في القرنين الماضيين، وهو ما أسماه مهدي عامل (نمط الإنتاج الكولونيالي)،[31] خصوصاً بتحديد الطابع الشمولي للهيمنة الإمبريالية، أي إدراك أنّ الرأسمالية الإمبريالية لا تكتفي بنهب المستعمرات، مثلما كان يفعل الاستعمار القديم، بل تلجأ إلى تفكيك البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية القائمة في المستعمرات، وإعادة تركيبها بما ينسجم مع مقتضيات تراكم رأس المال في المراكز الإمبريالية، وهكذا تكون عملية التفكيك والإلحاق بنيوية وتبعية للرأسمالية الإمبريالية الكبرى، ولذلك فإنّ شروط الإنتاج تتمركز في المراكز الرأسمالية الكبرى في العالم، وهو ما تمّت الإشارة إليه في مقدمة هذا الكتاب.

لقد بذل ماركس اهتمامه الأكبر للكشف عن قوانين الرأسمالية، بما فيها قوانين التطور التاريخي، ولعلّ هذا الجانب من أكثر الأفكار خصوبة في الماركسية، لكنّ فهم علم الرأسمالية وقوانينها ليس كافياً

لصنع المجتمع الجديد «الشيوعي» الخالي من الاستغلال، وقد أظهرت التطبيقات «الماركسية» المشوّهة فشلاً ذريعاً في استيعاب علم الاشتراكية، خصوصاً في معرفة قوانينها والسعي إلى تطبيقها بما ينسجم مع فهم الحاجات الإنسانية، ناهيكم عن الأزمات الاقتصادية والسياسية الخانقة التي عاشتها، بما فيها سوء الإدارة والبيروقراطية والتسلّط، إضافةً إلى شحّ الحريات وهدر حقوق الإنسان، وقد عكست هذه الامور أزمة الاشتراكية الماركسية من خلال نظامها البيروقراطي الأوامري التسلطي.

يصحّ القول إنّ الماركسية قد أبلت بلاءً حسناً في توصيف الرأسمالية واكتشاف قوانينها، لكنها لم تستطع التنبؤ بما ستكون عليه التطبيقات الاشتراكية والشيوعية التي تحوّلت إلى «سلطوية - استبدادية» تتحكم بها فئة قليلة وتتربّع على رأسها اللجنة المركزية ومكتبها السياسي وأمينها العام المطلق الصلاحيات، خصوصاً الوجه الوعر والقاسي منها الذي أخذ تدريجياً يطبع كامل الممارسة، وهو ما يتطلّب وقفة جدّية لإعادة النظر في قوانين الانتقال إلى الاشتراكية ودور ما سمّي «الطليعة» و«نظرية التأميم الشامل» و«الملكية العامة لوسائل الإنتاج»، فضلاً عن التغييرات التي طرأت على الطبقة العاملة، لا سيّما في البلدان المتقدمة، إضافةً إلى الجوانب الإنسانية والروحانية التي تمّ إهمالها أو التجاوز عليها، الأمر الذي صوّر الاشتراكية رديفاً للبؤس وسوء الادارة، بحيث اضطّر أكثر من جيلين إلى شدّ الأحزمة على البطون بزعم انتظار مجتمع الوفرة والعدل والحرية.

لعلّ تلك التطبيقات الاشتراكية اتّسمت بالتفاوت الاجتماعي والمراتبي الجديد، إضافةً إلى آلة الدولة البيروقراطية التي انعكست

سلباً على مجمل التجربة التي سرعان ما تهاوت بسبب عدم قناعة الناس، بمن فيهم أصحاب المصلحة الحقيقين من العمال والفلاحين وسائر الكادحين، بالتجربة الاشتراكية، إلى درجة أنّ شعارات عامة، مثل: الحق في الحرية والحق في التعددية والتنوّع والاعتراف بالآخر والحق في المشاركة دون تمييز، قد قوّضت النظام الاشتراكي الذي كان يبدو قلعة محصنة إذا ما نظرنا إليه من الخارج، في حين أنه منخور ومتآكل من الداخل، على حدّ تعبير جان بول سارتر، ومثله بعض أنظمة العالم الثالث والعالم العربي المدجّجة بالسلاح والمال والمخبرين وبجهاز حزبي مترهل وإعلام مضلل وشعارات ديماغوجية صاخبة، وهو ما كشفته الموجة الثالثة للتغيير التي ابتدأت من تونس، في ثورة الياسمين، إلى مصر، في ثورة النيل، لتمتد إلى العالم العربي بأسره.

وقد شهد العالم لحظة انهيار جدار برلين، في تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1989، الذي كان حدّاً فاصلاً للإطاحة بالاشتراكية المطبّقة ونظامها في شرق أوروبا، وتبعها الاتحاد السوفييتي الذي تفكك إلى دول وقوميات وكيانات، في العام 1991، بعد أكثر من سبعة عقود من الاشتراكية «البائسة»، قياساً بتعاليم ماركس نفسه، ناهيكم عن الماركسية في مرحلة العولمة وما بعدها، أو ما نطلق عليه ما بعد الحداثة، وفي ظل الثورة العلمية ـ التقنية وثورة المعلومات والاتصالات وتكنولوجيا الإعلام والثورة الرقمية (الديجيتل).

وكنت قد كتبت مادة عن جدار برلين الثاني[32]، وهو جدار يفصل عالم الأغنياء والمتخمين عن عالم الفقراء والمحرومين؛ فعلى بعد خطوات عن جدار برلين الأول، الذي كان يفصل برلين الشرقية الشيوعية عن برلين الغربية الرأسمالية، شيّدت فنانة من مقدونيا جداراً جديداً يبلغ

طوله 12 متراً وارتفاعه 5 أمتار وقالت الفنانة نادا برلغا إنّ «جدار السلام» هو علامة للفصل بين الأغنياء والفقراء. ولعلّ هذا الجدار يفصل بين شمال شارع فريديش شتراسه، الذي يمتاز بمتاجره الفاخرة وشققه الفخمة، وبين الجزء الجنوبي منه الذي يتسم بالفقر والتعدد العرقي والديني ومشاكل المهاجرين، ولا شكّ أنّ للتقسيم دلالته الاجتماعية والطبقية بين الغنى والفقر وبين المتخومين والمحرومين.

عند قراءتي هذا الخبر استذكرت ما كتبه لينين قبل نحو قرن من الزمان وهو يزور لندن ويتجوّل في مناطقها وشوارعها المختلفة، يوم هتف على نحو مفاجئ وهو يشاهد الفيلات الفاخرة في بعض أحياء لندن وإلى جوارها أو بالقرب منها الأحياء الفقيرة: «أمّتان»، أي أمّة الغنى وأمّة الفقر، وحيث أنّ عالم الأغنياء لا يجتمع مع عالم الفقراء، فلكلّ حياته وطريقة عيشه، ففي حين ينعم الأغنياء بالثروة والرفاه يعاني الفقراء من الحاجة والعوز وقلّة فرص التعليم والصحة وغيرها.

ولعلّ مما كان يشغلني إبان اندلاع الثورات العربية التي ابتدأت من تونس هو موضوع العدالة الاجتماعية ومسألة الفقر التي لا تستقيم مع المواطنة، وستكون هذه الأخيرة ناقصة ومبتورة مع استمرارها، لا سيما إذا كانت مستفحلة. وقد ظنّ الكثيرون أنّ قضية العدالة الاجتماعية وهدف تحقيق الاشتراكية قد ابتعد أو ألغي، خصوصاً بعد انهيار النظام الاشتراكي العالمي وانتهاء الحرب الباردة ونجاح الليبرالية، لكنّ ما طرحته الثورات العربية من الأهداف الكبرى، التي بدأت نشيدها الأول بالحديث عن الحرية والكرامة ومحاربة الفساد، إنما أعاد إلى الأذهان قضية العدالة الاجتماعية باعتبارها القضية المحورية، وخصوصاً في بلدان العالم الثالث، على الرغم من أن الديمقراطية

والعدالة الاجتماعية لا تولدان مع الثورات في اليوم نفسه، لكنّ الاستهلال الأول والإرهاص التمهيدي كان مشجّعاً وواعداً ويحتاج إلى زمن وتراكم واصطفافات جديدة وكفاح مستمر.

يعيدنا جدار برلين الثاني مع رمزيته إلى ذاكرة المكان بكل تداعياتها الاجتماعية والسياسية، بما فيها من بعد درامي تاريخي، فلم يكن في خلد أحد أن يحصل ما حصل وعلى جناح السرعة وبهذه الطريقة المثيرة، حيث كان الزعيم الإلماني الشرقي إريش هونيكر لا يتصور أنّ جدار برلين سينهدم في يوم قريب، فقد تصوّر بقاءه 100 عام كما قال، بل إنّ «الألمان الديمقراطيين» قد أسسوا دستورهم الجديد في السبعينيات على أنّ هناك أمتان ألمانيتان بتطور مختلف ومتفاوت اجتماعياً ـ اقتصادياً، متبايناً ونظاماً سياسياً متعارضاً يفصل بينهما 40 عاماً ما بعد الحرب.

وقد روّج بعض المنظرين القانونيين والباحثين الاجتماعيين على نحو احتفالي بوجود نظامين ومجتمعين وقواعد قيمية وسلوكية مختلفة بين ألمانيا الغربية وألمانيا الديمقراطية، ولذلك اعتبروا أنّ ثمة متغيّر، وهو ما تم تكريسه دستورياً يقضي بوجود «أمتين»، حتى وإن كانت لغتهما مشتركة وتاريخهما مشتركاً، وإن تمّ فصلهما بدولتين مختلفتين!

لم يخطر ببال هونيكر في العام 1989، وهو يستعرض في عيد العمال العالمي (1 أيار/مايو) كتلاً بشرية متراصّة كلّها تهتف له والنصر لحزبه وللاشتراكية الظافرة، في زهو لقدرات عسكرية ونجاحات اجتماعية وامكانات إدارية وتنظيمية، وبتباهٍ بحلف مع الاتحاد السوفييتي، أنّ المجتمع الألماني الديمقراطي كان يخفي، في الوقت نفسه، هشاشة في التراكيب الاجتماعية والقيمية، ونقصاً فادحاً في

الحريات، وتعطّل عملية التنمية، وانحسار الثقة بين الحاكم وجمهوره. ولعل الجدار الذي قسّم برلين أو ألمانيا، بل أوروبا، ظلّ شاخصاً جامداً دون حراك، على الرغم من محاولات عبوره والهروب من هذا الجانب إلى ذلك، الأمر الذي أصبح ثمناً للحرية المفقودة.

كنت كلّما أعبر من برلين الشرقية متجهاً إلى برلين الغربية، من محطة فريدريش شتراسه أو جك بوينت C. (Check point) القريبة إلى ألكسندر بلاس، أستعيد وأستذكر ثمن الهروب عندما تضيق فسح الحرية، وقد بنى الألمان الغربيون على الجانب الآخر، «متحفاً» صغيراً يعرض، بالصور والشواهد والوسائل، هروب ألمان شرقيين إلى ألمانيا الغربية، معظمهم يقضي حتفه بجدار مكهرب أو تكشف سيارته أو يطلق عليه الرصاص أو يلقى القبض عليه جرّاء وشاية أو غيرها، ولذلك أطلق على جدار برلين اسم حاجز الموت.

لقد انهار الجدار قبل انهياره الفعلي في ضمائر وعقول وأفئدة الناس، وهذا ديدن كلّ الأنظمة الاستبدادية، وقد ابتدأ الأمر في بولونيا بنجاح نقابة التضامن بقيادة فاليسيا، ثم امتدّت الموجة إلى بودابست ووصلت إلى برلين، وفي طريقها كانت براغ تستعيد ربيعها المفقود. وقد احتفظت ذاكرتي بمشاعر متناقضة، يوم صادف وجودي في براغ اندلاع الثورة المخملية، حين اصطفّت الجماهير وكأنها في عرس تريد الحرية والتعددية والحوار، وهو الأمر الذي تطوّر إلى أن طوى النظام الاشتراكي البيروقراطي صفحته المؤلمة بعد وصول الأمور إلى طريق مسدود واختناقات لم يكن من السهل تجاوزها.

وعلى الرغم من أن الاشتراكية المطبّقة على جميع أخطائها ونواقصها وعيوبها، وأهمّها تعارضها مع جوهرها الإنساني ومحتوها

الاجتماعي العادل، وسلوكها سبيل الاستبداد والانفراد بالحكم، إلّا أنها، بقياسات تلك الأيام، حققت بعض النجاحات الاقتصادية والاجتماعية والتنموية التي لا يزال الكثير من الناس يفتقدون إليها، لا سيما في مجالات التعليم والصحة والعمل وغيرها، لكنّ غياب الحريات وسيادة نمط استبدادي شمولي «توتاليتاري» وهيمنة أقلية على الحكم ووصول التنمية إلى طريق مسدود، باستنفاد أغراضها، دفعت الأوضاع إلى تلك النتيجة التي لم يكن هناك فرار منها، وهي أقرب إلى استحقاق حين أصبحت «الآيديولوجيا» أقرب إلى الكابوس وأحد أسباب الاختناق، لا سيما بتطبيقاتها الاقتصادية البيروقراطية والسياسية التسلطية، وخاصة بوجود منافسات وضغوط إمبريالية كبيرة، في موضوع التسلح وحرب النجوم وتخصيص أكثر من تريليونين دولار أمريكي لها، وميزانيات ضخمة للعلوم والأغراض العسكرية، الأمر الذي لم يكن ممكناً مجاراته في ظروف سياسية واقتصادية معقّدة وسباق تسلح لم يستطع الاتحاد السوفييتي الفوز فيه، على الرغم من محاولاته المتأخرة للانفتاح وما سمي «البريسترويكا» و«الغلاسنوست» (إعادة البناء والشفافية)، ولكن بعد فوات الأوان.

أتذكّر أيضاً العام 1989، حين قرّرت هنغاريا، في خطوة غير مسبوقة، دعوة الصحافيين والاعلاميين إلى حدث هام، لم يكن أحد يتصوّر ما الذي ستقدم عليه! وإذا بها وتحت ضوء الكاميرات تلتقط الصور لإلغاء السياج الكهربائي الذي يفصلها عن النمسا، وأصبح الطريق سالكاً بين بودابست وفيينا، وهو الذي شجّع مئات الأشخاص من الهنغار والتشيك والألمان الشرقيين على العبور إلى النمسا يومياً، مثلما فعلوا أيام ربيع براغ الأول عام 1968.

لقد كان إلغاء السياج المكهرب أول خطوة كبرى لتعويم النظام الاشتراكي البيروقراطي، فقد كانت القبضة الحديدية مستمرة وخانقة إزاء اختراقات الحدود طوال أربعة عقود أو ما يزيد على ذلك، واضعة شعوباً وأمماً ومجتمعات خلف «الستار الحديدي» الذي ظلّ قلعة كبرى لا يمكن اقتحامها من الخارج، على حد تعبير سارتر، لكنها كانت هشّةً وخاويةً من الداخل، وهو الأمر الذي شهدناه بانهيار السياج المكهرب وتظاهرات العمال في بولونيا وصعود المعارضة في هنغاريا وفيما بعد انهيار جدار برلين وإرغام حركة الاحتجاج التشيكوسلوفاكية الحكومة على الاعتراف بها وتقديم التنازلات لها.

وخلال بضعة أشهر شهدت برلين وألمانيا الديمقراطية هروباً شبه جماعي إلى النمسا عبر المجر، حيث بلغت أعداد الفارين أكثر من 50 ألف، وهو ما أطلقت عليه جريدة نيوزويك الأمريكية في حينها «الهروب الكبير»، ولعلّ هذا كان أحد أسباب انهيار جدار برلين وتمهيداً له.

كان إلغاء السياج المكهرب بين النمسا وهنغاريا الصفحة الأكثر وضوحاً، على أنّ ثمة وضع دولي جديد أخذ بالتشكّل، وأنّ الانقسام الذي أحدثته نتائج الحرب العالمية الثانية بدأ ينهار، وكان ذلك يعني تفكيك الستار الحديدي الذي ظلّت أوروبا الشرقية تحتجب خلفه نحو أربعة عقود من الزمان، وتُوّج ذلك بهدم جدار برلين، وحينها كرّت المسبحة دولة بعد أخرى، ما أدى إلى انحلال النظام الاشتراكي العالمي، لا سيما بانهيار الاتحاد السوفييتي وتفكّكه عام 1991، وهو التفكّك الذي شهدته بعض دول أوروبا الشرقية، حيث تفككت يوغسلافيا إلى دويلات وعاشت حروباً واقتتلاً وإبادات، لا سيما بصعود نزعات قومية وإثنية ودينية عبّرت فيها هويات فرعية عن نفسها،

بالضد من الهوية الجامعة، خصوصاً لشعورها بالاجحاف والكبت، وانفصلت تشيكوسلوفاكيا إلى التشيك والسلوفاك، على الرغم من أنّ انقسامها كان هو الآخر مخملياً، في حين اتجهت الأمة الألمانية نحن وحدتها، ولم ينفع معها دساتير أو قيود أو حدود أو جدار، فإرادة الوحدة الألمانية كانت هي الأقوى.

جدار برلين لم يعد سوى ذكرى مؤلمة - إرداوية لطريقة تفكير على صعيد الموديل الاشتراكي الداخلي، أو على صعيد العلاقات الدولية، وعلى الرغم من فشل هذا الموديل وما تركته من تداعيات، لكن طيف الاشتراكية ظلّ وسيبقى يداعب عيون الحالمين في نومهم وفي يقظتهم لعالم أكثر عدلاً وإنسانية يلغى فيه استغلال الإنسان للإنسان، ولعلّ أزمة الرأسمالية العالمية الحالية وانهياراتها الاقتصادية والمالية المدوّية تعني فيما تعنيه أنّ سرّ فشلها هو في نجاحها، الأمر الذي لا يجعلها بمأمن من الأزمات الدورية، وحتى لو تمكّنت من تجاوزها وتجديد قدرتها على الاستمرارية فإنها ستواجه مشكلات جديدة طالما بقي الاستغلال والقهر، وهو ما كشفته مسيرتها وسيرتها لنحو قرنين من الزمان؛ فنقيض الرأسمالية كامن في جوفها. وهكذا قد تكون الإطلالة الأولى للربيع العربي حين طرحت قضية الحرية ارتباطاً مع الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وهو ما حاولت الفنانة المقدونية التعبير عنه بطريقتها الخاصة حين أقامت جدار برلين الثاني!

لعلّ ذلك يتعارض مع الجوهر الإنساني للاشتراكية والشيوعية ومع جوهر مبادئ العدالة الاجتماعية الطامحة للوصول إليها نقيضاً للرأسمالية، وكما يقول المفكر الماركسي اللبناني فواز طرابلسي: «أنا لا أُبرّئ الفكر الماركسي منه، فالستالينية قتلت من العمال ومن

الشيوعيين أكثر مما قتلت الرأسمالية، فلا هذا النمط من الحكم البوليسي الأمني ولا الاستهتار بالحياة البشرية بعيدين عن أوجه من الماركسية أو عن تأويلات من الماركسية».

إنّ القصور الذاتي لقراءات ماركس، لا سيّما لتاريخ شعوب آسيا والشرق العربي تحديداً، لم يعطه الاختبار الحقيقي للواقع الموضوعي المحسوس، بتفاعلاته وتعقيداته وصوره المختلفة، الأمر الذي يحتاج وقفة نقدية تأملية، وصولاً إلى قراءة ماركسية جديدة توليدية، مثلما قام ماركس بنقد هيغل وفيورباخ بقراءة توليدية، فماركس كان باستمرار، من خلال قراءاته الوضعية النقدية، صانع أفكار ومولّداً لها، وكل توليد هو تأويل، لأنّ التأويل هو نوع من القراءة التوليدية، وبهذا المعنى يمكن قراءة ماركس بذات المنهج، أي قراءة ماركس قراءة توليدية ـ تأويلية، فقد كان، هو بحدِّ ذاته، يمثل نوعاً من التأويل النادر والقادر على استنباط الأحكام من خلال قراءات توليدية لكل حدث تاريخي ولكل وضعية نقدية أقرب إلى المنعطف التأويلي.

لكن هل كان ماركس تاماً، بجهوزية كاملة، وهل كانت تعليماته تصلح لكل زمان ومكان، أم أنه كان وضعياً نقدياً، جدلياً توليدياً، يمكن استخدام منهجه المادي ـ الجدلي في بحث وضعيات نقدية توليدية لأزمنة وأمكنة أخرى، وأنّه، لحدِّ الآن، لا يزال يمثل جانباً مشرقاً من تاريخ الفكر الفلسفي الحي، يمكن الاستفادة منه، حتى من قبل «الأعداء» أو خصوم الماركسية ذاتها، في مقارباتها النقدية الاجتماعية؟ وهو ما نبحثه من داخل الماركسية وليس من خارجها، ومن خلال التأويل ليصبح الفكر خلّاقاً، بمعنى توليدياً قادراً على النقد الحر.

الوضعية النقدية ونقد النقد

إنّ أساس الوضعية النقدية الماركسية الجدلية هو ممارسة النقد على النقد ذاته والفكر على الفكر، عبر انزياحات تاريخية، باعتبار ذلك جزءاً من صيرورة واقعية وعملية، وقبل كل شيء صيرورة فكرية لا تجد نفسها إلّا بالاستشكال مع غيرها، وهو ما يجسّد الوجود الإنساني لما هو مُعاش ومتخيّل أو مفترض، عبر النقد والفكر والتراكم، والأمر له علاقة بجميع مظاهر التطور المجتمعي، القانوني والسوسيولوجي والثقافي والمدني، وهو ما يتجلّى في فكر نقدي وضعي في إطار الماركسية، وإن بدا خارجها أو خارجاً عنها.

الوضعية النقدية لا تُعنى بالنقد إلّا بوصفه انفتاحاً، ولا تكون الأفكار إلّا نتاجاً للوضعية التي لا يمكنها تحقيق ذاتها إلّا بالنقد، وهكذا، حسب ميشيل فوكو،[33] يصبح التاريخ سياسة والسياسة تاريخاً، كلاهما محايث للآخر، ما يظهر العلاقة العضوية بين الفكر والنقد، لأنّ الفكر الجدلي لتاريخ الأفكار يعني وضعية نقدية من خلال حقل المعرفة والمتراكم. لكنّ النقد الفكري للتاريخ لا يعني الحصول على معارف جاهزة بقدر ما تتركب فيه حقائق مزدوجة وغير محسومة، باعتباره فهماً وضعياً نقدياً، وبالتالي فهماً جدلياً، ولكنه، بكلّ تأكيد، ليس بلا وضعيات معينة تدّل عليه.

لعلّ هناك من يعتبر مثل هذا الحديث قطيعة مع الماركسية التي قرأناها بصورة مغلوطة في إطار خطاب جامد، فالماركسية، بقدر فحصها نقدياً، سنرى أنّها حيّة وقادرة على تفسير ونقد الحركة التاريخية للعالم، ومثل هذا النقد يهدف إلى اكتشاف الحقيقة أيضاً، حسب

مشيل فوكو، وقد سبق أن قلت «إنّ كل ما هو وضعي جدلي، وكل ما هو جدلي وضعي».

وأكاد أقول إنني أفهم الماركسية كنتاج للعقل البشري ساهم ماركس في لبنتها الاولى، لا سيّما اكتشافه قوانين التطور التاريخي للمجتمعات، المنبثق عنه قانون الصراع وفائض القيمة، عبر قراءة وضعية نقدية للتاريخ الإنساني، ولعلّنا نستطيع اليوم قراءة وفهم الماركسية دون الحاجة إلى ماركس، إلّا بقدر الاستفادة من منهجه ودراسة تجربته، لا باعتبار نصوصه مقدسة وسرمدية بل باعتبارها جزءاً من وضعية نقدية لماركسية القرن التاسع عشر، الأمر الذي سيكون لإنتاج ماركسية القرن الحادي والعشرين وضعية نقدية جديدة.

هكذا تتحوّل المعرفة التاريخية بحكم الوضعية النقدية إلى جدلية، ولا يمكن الحديث عن جدلية دون وضعية نقدية أو العكس، فالوضعية لوحدها، دون الجدل، ستكون شيئا آخر لأنّ هذه الأخيرة عبارة عن تخالق معرفي، وليست معطىً جاهزاً أو تجريداً للصراع، لأنها جزءٌ من سيرورة تاريخية كان ماركس واحداً من أعمدتها الأساسية، لا سيّما في براعته التوليفية التوليدية لتعبيد الطريق أمام الديالكتيك المادي الوضعي النقدي.

ولعلّ التخالق بحدٍّ ذاته يمثّل إشكالية قائمة، وربما مستقبلية، ذلك أنّ كلّ ما هو تاريخي فيه شيء من المثالية بقدر احتوائه على شيء من المادية، وبقدر ما يحتاج ذلك إلى النقد فإنه يمارسه بحق نفسه أيضاً، لا سيّما بخلق استشكال دائم، كونه مضموناً ومعاشاً في الوقت نفسه، فالفكر الوضعي النقدي الجدلي معنيٌّ بالنقد بوصفه انفتاحاً ونتاجاً للسيرورة التاريخية، بما تحمله من مدلولات ضدية ومحايثة

تاريخية لا غنى عنها للتطور على الصعيد الفلسفي، أي إنّ هناك تلازماً بين ما هو سياسي وما هو تاريخي.

يمكنني القول إنّ أسس الوضعية النقدية تقوم على الفهم الماركسي للماركسية كمنهج، بمعزل عن ماركس نفسه، دون أن يعني ذلك تجاوزاً عليه أو تنكّراً له، بل فهمه باعتباره حلقة أولى من حلقات الماركسية التوليدية، المستمرة والمتواصلة.

إنّ المعرفة التاريخية، كأساس للوضعية النقدية، ترتكز على قاعدة جدلية، إذ لا وضعية نقدية دون جدلية ملازمة لها ومكوّن لا غنى عنه من مكوّناتها. ولعلّ هذه الجدلية تعني التخالق الذاتي، أي سيرورة أحداث تاريخية وتراكب معرفي، لم يكن ماركس سوى واحدٍ منها، وكلّ وضعية نقدية ستكون مؤلداً وخالقاً لأساسها النقدي.

لعلّي بذلك أقارب المسألة من زاويتها المعرفية دون نكران «الإرث» الهائل الذي قدّمه ماركس، والذي اكتفى بعضهم بالتوقف عند أطلاله أو الوصول إلى ضفافه او الاقترب إلى تخومه دون الإبحار فيه أو قطع المسافات الشاسعة للوصول إلى لبّه، بالتتابع والتراكم والتخالق المستمر، دون النظر إلى الماركسية، وبما جاء به ماركس، كتراث مقدس لاهوتي لا يمكن مقاربته إلّا بالتسبيح والحمد والثناء، ودون القراءة الماركسية الوضعية النقدية التي كان ماركس من أول دعاتها وروّادها، ودونها لم يكن ماركس ليكون ماركسياً. وعلّ الذين ظلّوا يتشبثون بالإرث دون سواه كمن فضّل النقل على العقل في الرؤية الإسلامية، الأمر الذي شكّل جموداً وأصولية وسلفية بعيدة عن الحياة وسياقاتها التطورية في المجالات كافة.

هل الماركسية معطى آيديولوجي؟

لقد أوقف بعض أصحابنا الماركسية على كونها معطىً آيديولوجياً نهائياً، ولعلّ أشد إحراجٍ لهم، ويقترب إلى درجة الكفر لدى المؤمنين، هو نقد ماركس أو القول إنّ تعاليمه تصلح لعهده وليس للقرن الحادي والعشرين، على الرغم من أنّ منهجه لا يزال حيوياً وصحيحاً، إذ ليس بمقدورهم تصوّر كيف لماركسي أن ينتقد ماركس، ومن سيكون هذا الماركسي الذي ينتقد ماركس إن لم يكن عدواً للماركسية أو مندسّاً عليها، أو حتى متطفلاً أو منحرفاً أو مزيفاً يلبس ثوبها ثم يهاجمها؟ ذلك لأنّ نقد ماركس من داخل الماركسية وبأدوات ماركسية، أي بمنهج ماركس الوضعي النقدي الجدلي التاريخي، لم يدر في خلدهم أو يندرج في حساباتهم، لا سيّما أنهم يعتبرون الماركسية وماركس مقدسَين، وتعاليمهما لا يأتيها الباطل من أمامها أو من خلفها، ولعلّ من يتجرّأ على نقدها لا بدّ أنه يغامر كثيراً بسمعته ومستقبله، لا سيّما إذا كان موقفه انتقادياً للجناح الحزبي من الماركسية الرسمية السائدة.

لهذا تلاحظ أنّ بعضاً ممّن يحاول التعرّض لماركس بالنقد يحاذر كثيراً خوفاً من اتهامه بأنه ينقدها من خارجها أو أنه سيصبح تحريفياً ومنشقاً، إن لم يكن مشبوهاً وعدواً، مثله مثل جاك دريدا[34] الذي لم يسلم من الاتهام والتشويه، على الرغم من أنه تشبث بالإبقاء على أسماه «روحها» أو أنه عاش على «طيفها». فدريدا في كتاب «أطياف ماركس» يرد على أفكار النيوليبرالية أو الليبرالية الجديدة، على الرغم من معاداتها للأنظمة الشمولية السابقة في أوروبا الشرقية، حين يعتبر «أنّ الماركسية لا تزال التشخيص الأهم لأمراض المجتمع، وأنّ استلهام

النقد الماركسي هو الذي سيدعم دور الثقافة في القرن المقبل».

وعلى الرغم من تنبوئه بانهيار الأنظمة الاشتراكية السابقة، بقوله «إنّ نهاية شيوعية معنية كانت واضحة لبعضنا حتى قبل انهيار الاتحاد السوفييتي، لكنّ هذا لا يعني أنّ ماركس قد مات أو دفن، كما قيل، تحت جدار برلين، وأنّ لا مستقبل بدون ماركس وبدون الذاكرة والتراث الماركسي، ففيها أكثر من وجه، لذلك وجبت الأمانة أن نكون أمينين لمظهر معين من الماركسية، فنحن نعيش عالماً أو ثقافة، ظاهرة أو مستترة، مشبعة عميقاً بهذا التراث». وإذا كان دريدا قد كتب عن القطب الآخر بحثاً عن هوية أوروبية انطلاقاً مع سقوط جدار برلين عام 1989، معتبراً أنّ نهاية يالطا تفسح المجال لحنين أوروبي إلى الماضي وإلى باريس مجدداً، باريس الحرية والحقوق.

إنّ نقد دريدا من زاوية ماركسية لليبرالية الجديدة هو النقد الأكثر مضاءً وعلمية إزاء ما يسود العالم من عنف وعدم مساواة ومجاعة وفقر وتهجير وكل أنواع الاضطهاد التي هي، حسب دريدا، الأسوأ في التاريخ، وليست نشوة «نهاية التاريخ» السعيدة، مثلما هي «نهاية الآيديولوجيا» و«نهاية الفلسفة» و«نهاية الخطاب التحرري»!

إنّ دريدا حين يمارس دوره كمثقف مسؤول إنما يقتفي أثر سارتر، فالماركسية، سواء كنت معها أم ضدها، لا تزال تمثل التشخيص الأهم لأمراض المجتمع الرأسمالي، وكل استلهام بدور النقد الماركسي سيدعم دور الثقافة في المستقبل.(35).

لم تكن الماركسية حكراً أو وقفاً على ماركس نفسه، وبالتالي فهي ليست إرثاً له، وإنما هو واحد من أكبر صنّاعها ومنتجيها، بالاستيلاد

والتخالق وبالقراءة الوضعية النقدية، وبالتالي فهي ليست آيديولوجيا ثابتة أو نهائية، الأمر الذي اكتشفه بعضهم، لا سيّما بعد انهيار الاتحاد السوفييتي والأنظمة الاشتراكية الحاكمة، فرصةً للقول: «لاحظوا! لقد ماتت الماركسية وما علينا سوى دفنها وإهالة التراب عليها»، وربما بعض أصحابنا قد قرأ الفاتحة على روحها، خصوصاً حين انتقل إلى الجانب الآخر، مكتشفاً فضائل الرأسمالية وجوهرها الإنساني وحرية السوق والليبرالية الجديدة، معلناً براءته من الماركسية و«رذائل» الاشتراكية، سواء كان الإعلان مباشراً أم مغلّفاً بالادّعاء أنه بدأ يستوعب التطورات الدولية الجديدة، وأنّ عليه، باسم الواقعية السياسية، التعامل معها، لا سيّما الانضمام إلى بعض حواشي أصحاب النفوذ ومرافقهم المختلفة الرسمية وغير الرسمية، المعلنة وغير المعلنة، فلم يعد هناك أي حرج عند الحديث عن مزايا الليبرالية الجديدة والدور التمديني للولايات المتحدة إزاء الصراع مع الإسلاميين، وهكذا.

هناك من كان يريد القول إنّ الحزب الشيوعي لم يعد هو نفسه الحزب الشيوعي «الثوري» الراديكالي المناضل ضد الإمبريالية وشرور النظام الرأسمالي، بل إنه اكتشف قيمة القطاع الخاص وقوانين التطور الجديد، وهو ما يذكره بول بريمر في كتابه (عام قضيته في العراق) بخصوص محاورته مع الأمين العام للحزب الرفيق حميد مجيد موسى البياتي، قبيل ضمّه إلى مجلس الحكم الانتقالي، وهناك أمثلة كثيرة، لا مجال لذكرها في هذا المقام، عراقياً وعربياً.

وكأن الرأسمالية لم تعد متوحشة ولم تعد تسعى إلى الربح، والإمبريالية لم تعد، كما كانت في الماضي، عدوانية واستغلالية، بل

ظهر وجهها الإنساني الديمقراطي لتمدين شعوبنا وتخليصها من أنظمة الحكم الدكتاتورية والمحافظة، والاحتلال قد يصبح «تحريراً» أو احتلالاً بحكم الأمر الواقع، والاتفاقية العراقية-الأمريكية تصبح «أهون الشرور» ولها إيجابياتها، لذلك اندفع بعض الشيوعيين إلى تأييدها، متناسين أو شاطبين موقف أكثر من ثلاثة أرباع قرن وقفوا فيه ضد المعاهدات والاتفاقيات التي على هذه الشاكلة، وكانوا يطلقون عليها صفة المعاهدات الاسترقاقية والمذلّة وغير المتكافئة، بل كانوا يصفونها بالاتفاقيات الخيانية.

وسيكون من منطلق الوضعية النقدية في الماركسية القول إنّ الاتفاقية العراقية ـ الأمريكية قد أسقطت حقوق العراق في المطالبة بالتعويض عن حرب عدوانية وغير عادلة وغير شرعية ألحقت أضراراً لا حصر لها بالشعب العراقي، بشرية ومادية، وبمستقبل العراق ومستقبله، فضلاً عن تعارضها مع القواعد القانونية الدولية، لا سيّما اتفاقية فيينا لعام 1969 بشأن «قانون المعاهدات»، التي أوجبت إبرام الاتفاقيات الدولية بين طرفين متكافئين، وإلّا تشوبها أحد عيوب الرضا مثل الإكراه والتدليس وغيرها.

لقد عُقدت الاتفاقية العراقية ـ الأمريكية بين طرفين غير متكافئين، أحدهما قوي والآخر ضعيف، الأول محتل والثاني محتلّة أراضيه، وبوجود أكثر من 150 ألف جندي أمريكي في الأراضي العراقية، وهكذا تحوّل الاحتلال العسكري غير الشرعي وغير القانوني، حتى باعتراف الأمم المتحدة التي رفضت منح ترخيص للولايات المتحدة لشنّ الحرب على العراق، إلى احتلال تعاقدي «تعاهدي» «برضا» الطرف الضعيف

المُجبر، الأمر الذي يعني بطلان ولا شرعية ولا قانونية مثل هذه الاتفاقية. وهو ما أشرت إليه في كتابي (المعاهدة العراقية-الأمريكية: من الاحتلال العسكري إلى الاحتلال التعاقدي)، وعدت وطوّرت استنتاجاته في كتابي الموسوم (أي مقايضة للاحتلال العسكري)[36].

وحسب منطق التبرير لبعض أصحابنا «الماركسيين» لقبول الاتفاقية المجحفة لا بدّ من نسيان أهداف المحتل طالما أنّ هناك أهدافاً أخرى تتعلق بالصراع مع الإسلاميين والإرهابيين الأصوليين وغير ذلك، في إطار القوالب التقليدية لتفسير الصراع وتقسيمه إلى الصراع الأساسي والصراع الثانوي، بل إنّ بعضهم، بحجة استيعاب الجديد والتعاطي معه، كرّس جهوده للعمل مع المحتل والمعتدي، قبل الاحتلال وبعده، في إطار مشاريع ومراكز أبحاث استراتيجية ومؤسسات إعلامية نشأت على جناح السرعة لتقديم خدماتها المباشرة وغير المباشرة للاحتلال وذيوله، وهي وإن تغلّفت بأسمك الأغطية لكنها أصبحت معروفة ومكشوفة، وهو ما كانت واشنطن تعلن عنه بمناسبة وغير مناسبة.

بقدر ما تكون اللغة وسيلة تعبير فهي أداة كاشفة لا يمكن التلاعب بها إلى ما لا نهاية، فكيف تصبح اتفاقيةٌ غير متكافئة أحسنَ الحلول السيئة، وهو ما ورد على لسان أمين عام الحزب الشيوعي العراقي.

هكذا أريد إظهار نهاية الفكر الماركسي وتقهقره، وإذا كان الحديث عنه ما زال مستمراً فذلك ليس سوى جزء من التراث أو التاريخ، مكانه الذاكرات والمكتبات والمتاحف، لأنه لم يعد صالحاً للاستخدام، وإن استخدم فبالضدّ منه، وهو ما أطلقت عليه، قبل نحو ثلاثة عقود، اسم الماركسيولوجيا في كتابنا (الصراع الآيديولوجي في العلاقات الدولية)[37].

إنّ الاستناد إلى نموذج الدولة الاشتراكية الفاشلة أو المنهارة هو الاستنتاج الذي يقدّمه أصحاب نظرية ذبول أو أفول الماركسية وتراجع مدلولاتها، ولمّا كان الإرث وقفاً عاماً على التاريخ فلا أحد سيكون الوارث، والإرث يعني الإقرار بالموت، سواء بوصيّة أم بدونها. ولعلّ الردّ على أصحاب هذا الاتجاه جاء على يد الرأسمالية والرأسماليين، لا سيّما بعد الأزمة المالية والاقتصادية التي عصفت بالولايات المتحدة وبالعالم أجمع، حيث عاد العالم، بانعطافة كبيرة واستعادة ضرورية، إلى ماركس ونظريته الجدلية التاريخية، وقد شهدت المكتبة الماركسية، لا سيّما في الجامعات ومؤسسات البحث العلمي، قراءات جديدة للماركسية لتفسير الأزمة الراهنة والبحث عن حلول ومعالجات لها، خصوصاً وأنّ الرأسمالية، على الرغم ممّا أصابها كنظام عالمي، لا تزال تمتلك قدرات غير قليلة على تجاوز أسباب انهيارها وإصلاح ذاتها بذاتها ومن داخلها، وهو ما أشار إليه ماركس نفسه.

وإذا كانت الأنظمة الاشتراكية والماركسية المطبّقة قد انهارت، فلأنها لم تكن حارسة أمينة للفكر الماركسي، بقدر ما جلبت معها الكثير من التشويهات له، الأمر الذي يمكن بناء استنتاجات خطيرة عليه، وهو ما ينطبق على فكرة انقطاع التاريخ الذي يصل إلى ذروته، حسبما ذهب إلى ذلك فرانسيس فوكوياما في كتابه (نهاية التاريخ والإنسان الآخير)، الصادر العام 1993، القائل بحتمية تاريخية شكّلت الوجه الآخر للحتميات التاريخية الماركسية.

لم يخلق ماركس الجدل ولم يبتكره، وإنما حاول اكتشاف جدلية التاريخ، بمعنى أنّ التاريخ كان جدلياً قبل ماركس. والماركسية هي

بحث في جدلية التاريخ، إذ لا يمكن تصوّرها إلّا بعنصرين أو جناحين: تاريخية وجدلية، لكن هل كان هذا ممكناً دون ماركس؟ يمكن القول: نعم ولا. نعم، فلو لم يكن ماركس قد أنتج، من خلال وضعيته النقدية، هذا التوالف الهيغلي ـ الفيورباخي، الجدلي ـ المادي، لما حصل مثل هذا التخالق الفكري، الجدلي ـ التاريخي. ولا أيضاً، فلو لم يكتشف ماركس ذلك لكان هناك من اكتشفه بعده لاحقاً وأزاح النقاب التاريخي عنه، وبهذا المعنى لا يمكن للتاريخ إلّا أن يكون جدلياً، حتى قبل اكتشاف الجدل، وإن كان موجوداً، لكنه لم يكن ممكناً الحديث عنه قبل ماركس بصورته الجدلية، مثلما لا يمكن تصوّر اليهودية بلا النبي موسى أو المسيحية بدون السيد المسيح أو الإسلام بدون النبي محمد.

إذا كان العالم في نظر الفلسفة المادية الماركسية الجدلية صيرورة مادية، فإنه بالنسبة إلى الفلسفة المثالية صيرورة عقلية أو روحية، حيث يذوب المحسوس والمادي في حقيقة المطلق، الروح. ومنذ فيورباخ ومساهمات ماركس الشاب (اليساري الهيغلي) ولاحقاً ماركس الناضج، ما بعد مخطوطات عام 1844، وبعد لقائه إنجلز وصدور «البيان الشيوعي» عام 1848، وبليخانوف ولينين وبوخارين ولوكاتش وغرامشي وألتوسير ومدرسة فرانكفورت، فإنّ مقوّمات التصوّر الجدلي للتاريخ قد اتخذّت شكلاً فلسفياً واجتماعياً من الجدل المادي، وعلاقته بالجدل المثالي، لا سيّما ما بعد هيغل، فالمجتمع بناء موضوعي من العلاقات بين الأفراد الذين هم فاعليات اجتماعية تربطهم ببعضهم بعضاً علاقات موضوعية. وحسب الماركسية، الإنسان، في جوهره، ذات واعية فاعلة قادرة على تغيير واقعها وذاتها، لكنّ هذه

الذات تضع التاريخ تحت ظروف لا تختارها هي، بل لا تتحكّم بها، فكيف يصبح التاريخ رهناً بإرادة البشر الواعية، الأمر الذي يحتاج إلى تغيير البناء الاجتماعي في أطر من العلاقات الموضوعية؟

على هذا النحو تكون الماركسية نتاجاً معرفياً، لا تبشيراً لاهوتياً، ولا تحتاج إلى عربة لدفع التاريخ أو اختراع مدوّنات ونصوص تدلّ عليه؛ فقد سبقها، وسيكون لاحقاً لها، لا سيّما عند كل قراءة وضعية نقدية للتاريخ ونقده سوسيولوجياً.

يطرح بعض الباحثين والمنشغلين بقضايا الفكر السياسي مسألة «إحياء» الماركسية، ولعلّ مثل هذا سيكون ممكناً لو أنّ الماركسية قد اندثرت، أو حتى ماتت، وعندها سيتم التعامل معها باعتبارها إرثاً أو ماضياً بحاجة إلى استذكار أو إحياء أو إعادة انبعاث. وحتى لو افترضنا السعي إلى إحياء ماركس، فالمنطلق سيكون خاطئاً، فماركس لا يمثّل إلّا مرحلة أولى من الماركسية وليس خاتمتها، والماركسية الممكنة هي الفعل الذي سيجده أي فكر جدلي دللاً على تغيير وتطوير المنهج الجدلي. وإذا كان ماركس قد تحدّث عن فائض القيمة وصراع الطبقات واندثار بعضها، فهو لم يفعل سوى كشفه عن ذلك، ولم يكن صناعته أو إنتاجه.

الماركسية ليست قطعة عقار باسم ماركس أو مُلكاً لأحد من بعده، وبقدر كونها عملاً انطلق في عهد ماركس وتمظهر من خلال تخالقه المعرفي، فقد كانت إحدى سيرورات الفكر النقدي، باتحاد الشرط الموضوعي الاجتماعي بالابداع الذاتي الفردي. وهكذا أصبح كل ما يعود إلى ماركس جزءاً من الممارسة النقدية، ولذلك فإنّ أيّ نقد للممارسة الماركسية لا يصل إلى جوهرها أشبه بالنقر الخفيف فوق

سطحها، لا في عمقها، وأي تغيير حقيقي يتطلب الوصول إلى المضمون والمحتوى والأساس، لا البقاء عند الشكل الخارجي، أي إنّ المطلوب هو إعادة قراءة الواقع بكل تعقيداته في ضوء المنهج وعدم الاكتفاء بالشكل، أو ترك الجوهر ونقد الجوانب المطبقة والعملية، أي نقد البراغماتية من جهة والوضعية النقدية من جهة أخرى، من خلال نقد النقد، وهو ما ذهب إليه سارتر، وبالطبع لا يمكن تقديم قراءة نقدية معمّقة دون التجربة العملية، وهو ما قال به ألتوسير.

وقد قال هابرماس في كتابه (ما بعد ماركس): «ليس المفهوم المادي للتاريخ بالنسبة إلي دلالة كشفية فحسب، بل هو نظرية، وبالتدقيق نظرية للتطور الاجتماعي، تمتلك بفضل مكانتها التأملية قيمة استدلالية بالنسبة إلى العمل السياسي. وتستطيع، إلى حدّ ما، أن تفضي إلى نظرية واستراتيجية للثورة، ذلك أنّ «التمركس» سيكون متاحاً إذا اعتبرناه دليلاً نقدياً للفكر، باعتباره روحاً أو طيفاً، وهو ما فعله ماركس بخصوص هيغل وما فعله إنجلز بشأن دوهرينغ، خصوصاً بكتابه الشهير (أنتي دوهرينغ)، وما يمكن أن يفعله الماركسيون ما بعد ماركس بخصوص ماركس، وهكذا يمكن أن تتعدّد القراءات الماركسية أو التمركسية في الماركسية الواحدة والموحدة، مثلما تتعدّد الجدليات في التخالق الذاتي لتاريخ الأفكار، بكونه دلالة وليس نهاية، وهو تمركس خاص للمغايرة والاختلاف، وهذا يعني، في القراءة الجديدة، وضع حدٍّ للتفكير المركزي ذي البعد الواحد، مقابل التعدّد المقترح، وهو ما نوّه به ماركوزه، بإعطاء فسحة لقانون نفي النفي، أي عدم الثبات واستمرار الاختلاف»[38].

إنّ الاعلان عن «تمركسية» في إطار الوضعية النقدية يمثّل مرحلة

جديدة من الماركسية بعد ماركس، فهو الذي «مركس» الجدل الهيغلي و«مركس» المادية الفيورباخية، جاعلاً منها هذا الهارموني المتوالد مادية جدلية، وبإخضاعها لعلم الاجتماع والمجتمع والتاريخ تصبح مادية جدلية تاريخية، أي قراءة مادية للتطور التاريخي، وهكذا تصبح الوضعية النقدية نظرية للقراءة لمنهج ماركس من جهة وللمفهوم الجدلي التاريخي من جهة أخرى.

هوامش

(1) انظر: ماركس، كارل وإنجلز، فريديك: الآيديولوجيا الألمانية، مصدر سابق.

(2) قارن: خطاب إنجلز على قبر ماركس في مقبرة هايغايت، لندن، 1883/3/17، (النص الإنكليزي)

(3) المصدر السابق.

(4) سيتم الحديث عن مدرسة فرانكفورت في فقرة مستقلة في المبحث التالي.

(5) انظر: لينين، فلاديمير: المادية ومذهب النقد التجريبي، 1909، المختارات، 10 مجلّدات، المجلد الرابع، دار التقدم، موسكو، 1978، صص161 ـ 163.

يعتبر كتاب لينين «المادية ومذهب والنقد التجريبي»، الذي كتبه عام 1908، متنقلاً بين جنيف ولندن وجنيف مرة ثانية، والذي صدرت طبعته الروسية لأول مرة عام 1909، من أهم كتب لينين ومساهماته الفكرية ولمعاته التنظيرية المتميّزة، فقد حاول صدّ الهجوم على المادية الديالكتيكية، لا سيّما عندما حرّر مفهوم المادة من علوم الفيزياء، خصوصاً تعريفه الجديد لها بقوله: إن مفهوم المادة لا يعبّر معرفياً عن شيء سوى عن الواقع الموضوعي الموجود بشكل مستقل عن عقل الإنسان. وهذا يعني أن المادة موجودة خارج حواس الإنسان كواقع موضوعي، بحيث لم تعد المادة مكوّنة من أصغر وحدة فيزيائية: ذرة، إلكترون، بروتون، بل جعل من فهمها الفلسفي هو الأساس للوجود الموضوعي لها.

(6) انظر كبلّو، صدقي: في الذكرى الثانية والتسعين لثورة أكتوبر: اللينينية ماركسية الربع الأخير من القرن العشرين، موقع الحوار المتمدن 2009/10/31. وبخصوص إنجلز وتغيير استراتجييتنا: انظر شعبان، عبد الحسين: تحطيم المرايا، مصدر سابق.

(7) انظر: لينين: المختارات، المجلد 4، مصدر سابق، ص ص6 ـ 14 وص ص161 ـ 163.

(8) انظر لينين، فلاديمير: الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، المختارات، المجلد 5، ص ص 420 ـ 573، وقد كتب الكتاب بين يناير/ك2 ـ يونيو /حزيران 1916 وصدر لأول مرة في منتصف سنة 1917 ببتروغراد في كراس على حدة عن دار الطبع والنشر « جيزن أي زنانييه» ("الحياة والمعرفة») ـ ثم انتشر بعد ذلك، لا سيما بعد ثورة أكتوبر، وترجم إلى العديد من اللغات.

(9) انظر لينين، فلاديمير: تطور الرأسمالية في روسيا.

(10) في هذا الكتاب عرض لينين خطته لتأسيس الحزب وتوحيد الحلقات الماركسية المبعثرة في حزب ثوري واحد للطبقة العاملة في روسيا، وكان المؤتمر الأول قد انعقد في مينسك عام 1898 لكن الحزب تعرض لحملة اعتقالات واسعة شلّت من نشاطه وعرقلت توحيده. وقد تعرّض لينين إلى تيار «الاقتصادية» أو الاقتصادوية ممثلاً بالألماني برنشتين الذي اعتبر الإصلاحات بديلاً عن الثورة الاجتماعية. وقد كان صيف عام 1903 منعطفاً جديداً في إطار الحركة الماركسية والشيوعية الروسية والعالمية، عندما انعقد المؤتمر الثاني لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي الذي انشق إلى حزبين (المناشفة) و(البلاشفة) وخلال مناقشة النظام الداخلي كان تيار المناشفة بقيادة مارتوف يميل إلى فكرة الحزب المفتوح لمن يرغب في الانتساب، في حين كانت فكرة لينين تقوم على اعتبار الحزب «فصيلة طليعية ومنظمة للبروليتاريا». انظر: لينين ـ المختارات في 10 مجلدات، المجلد 2، (1902 ـ 1905)، دار التقدم، موسكو، 1979، ص7 وص37.

(11) انظر: فراجونار، ميشال ـ التيارات الثقافية الكبرى في القرن العشرين، ترجمة محمد كامل ضاهر، دار البيروني، بيروت، ط/1، 2004،ص492.

(12) يورغن هابرماس :Juegen Habermas فيلسوف ألماني، ولد في مدينة دوسلدورف عام 1929، وهو أحد أهم منظري الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت أو المدرسة النقدية، حيث عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة فرانكفورت. من أهم مؤلفاته: المعرفة والمصلحة، النظرية التواصلية، الحقيقة والفعالية. انظر النجار، شيرزاد: التسامح واللاتسامح في فلسفة هابرماس، بحث مقدّم إلى مؤتمر الشبكة العربية للتسامح، 2011. (منشور في مجلة التسامح التي تصدرها الشبكة، العدد 32، ابريل، 2011).

(13) يعد ماكس هوركهايمر من المؤسسين الحقيقيين لمدرسة فرانكفورت، وكان مديراً لها منذ عام 1931، وقد اهتم في البداية بدراسة الفلسفة الاجتماعية ونقد المذهب الوضعي والمثالية الألمانية والوضعية المنطقية، وهاجم الميتافيزيقا الغربية، على غرار جاك ديريدا ومارتن هايدجر. وقد عاب هوركهايمر على الوضعية المنطقية ميلها الكبير

إلى العلمية والموضوعية والتجريبية وتشييئ الإنسان وفصل الحقيقة عن القيم، كفصلها المعرفة عن المصالح البشرية. عمل ماكس هوركايمر على التعريف بنظريات مدرسة فرانكفورت وتوجهاتها ومرتكزاتها النظرية والتطبيقية. كما سعى جاداً إلى تسليح الطبقة العاملة (البروليتاريا) بفكر نقدي تغييري ووعي طبقي تنويري. وقد اهتم بالمجال الثقافي، وكذلك بالفرد كمركز للفكر والعمل، متأثراً في ذلك بالفلسفة الوجودية السارترية وفلسفة ماكس فيبر، واعتنى، بشكل من الأشكال، بعلم نفس الفرد والتحليل السيكولوجي. تحوّل هوركهايمر في نهاية حياته من منظر نقدي إلى راهب ديني وصوفي، حينما جعل كانط وهيجل أعلى من ماركس.

(14) قارن: طاهر، علاء ـ مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر الى هابرماز، منشورات مركز الإنماء القومي، 1987.

قارن كذلك:

(15) سبارتاكوس هو اسم الحزب الشيوعي الألماني الذي انفصل عن معسكر اليسار احتجاجاً على تأييد الحزب الاشتراكي الديمقراطي دخول ألمانيا الحرب، ولهذا شارك هذا الجناح في التمرّد الثوري عام 1919 على الحكومة في برلين، وكان من أبرز قادة الحزب آنذاك الشيوعية الحمراء، كما تسمّى، روزا لوكسمبرغ، ولعل هدف التمرد كان القضاء على جمهورية فايمر التي تأسست عام 1918 وإنشاء نظام شيوعي على غرار النظام الشيوعي البلشفي الذي أقيم بعد ثورة أكتوبر. وقد نكّلت حكومة فايمر بالشيوعيين وقتلت خلال أسبوع واحد حوالي 1000 شخص، وسمّي هذا الأسبوع الأسبوع الدموي. وكان من أسباب قيام حكومة فايمر أن توصّلت قيادة ألمانيا العسكرية بعد أربع سنوات من الحرب العالمية الأولى إلى أنها لا يمكن أن تنتصر في الحرب، ولهذا سعت إلى عقد هدنة مع الحلفاء خوفاً من هزيمة ساحقة لألمانيا، حيث وافق إمبراطور ألمانيا ويلهلم الثاني على قيام حكومة ليبرالية تسعى إلى عقد اتفاق الاستسلام على أساس بنود الرئيس الأمريكي ويلسن الـ14، إلّا أن الحلفاء اشترطوا إنهاء حكم الإمبراطور، وعندما رفض الإمبراطور قرار الحلفاء انفجر تمرّد بحّارة الأسطول الألماني الذي ما برح أن شمل ألمانيا بأسرها، وأنشأ مجلساً للعمال والجنود، مما اضطر الإمبراطور إلى التنازل والهرب إلى هولندا في 9 تشرين الثاني (نوفمبر) 1918، وفي اليوم ذاته أصبحت ألمانيا جمهورية. وكانت أول انتخابات قد أجريت في كانون الثاني (يناير) 1919، حيث فاز الحزب الاشتراكي الديمقراطي، وتم الإعلان عن تأسيس جمهورية فايمر. وكان توقيع ألمانيا على معاهدة فرساي عام 1919 قد حمّلها مسؤولية اندلاع الحرب ووضع قيوداً عسكرية واقتصادية وسياسية على تطورها. وقد استمرت حكومة فايمر لغاية عام 1933، لا سيّما بعد تعيين أدولف هتلر مستشاراً لألمانيا، وهي اللحظة التي انهارت فيها جمهورية فايمر، وكانت

بداية فعلية للفترة النازية، خصوصاً بعد انتخابات عام 1932.

(16) أحدث استخدامنا للوضعية النقدية نوعاً من الخلط مع الوضعية المنطقية Logical Positivism وهو الاصطلاح الذي أطلقه كل من بلومبرج وهربرت فايجل على مجموعة الأفكار الفلسفية التي أخذ بها أعضاء جماعة فيينا وهي الجماعة التي تكونت عام 1907، ولعل من أبرز رواد جماعة فيينا هو رودولف كارناب الذي عمل في تدريس الفلسفة في جامعات فيينا وبراغ وشيكاغو. وقد أطلق اسم الوضعية المنطقية على جماعة فيينا، ولكنها تشتت بسبب الحرب العالمية الثانية.وكان اهتمام جماعة فيينا بالتحليل المنطقي برفض جميع الأسئلة الفلسفية المتعلقة بالميتافيزيقيا أو المعرفة أو الأخلاق، ولهذا تم التركيز على التجربة والتحليل أساساً لوحدة العلم ووظيفة الفلسفة هي تحليل المعرفة، وقد اهتمت باللغة فهي تعبير عن الفكر والعقل، وهناك روابط بين اللغة والمنطق. ويعتبر برتراند رسل من رواد المدرسة المنطقية والفيلسوف فيتغنشتاين، كما تعتبر الوضعية النقدية أن مهمة الفلسفة هي التحليل لما يقول العلماء وليس التفكير التأملي وأن الميتافيزيقيا ليست لها مدلول، وأن السببية تجعل العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ارتباط في التجربة وليست ضرورة عقلية، وأن القضايا الرياضية والمنطق الصوري هما تحصيل حاصل.

(17) قارن غارودي، روجيه: واقعية بلا ضفاف، ترجمة حليم طوسون، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968.

(18) انظر: لينين، فلاديمير إيليتش: الإمبرالية أعلى مراحل الرأسمالية، المختارات في 10 مجلّدات، دار التقدم، موسكو، الترجمة العربية، 1976 (المجلّد الخاص)، ص420 وما بعدها.

(19) انظر: لوكاش، جورج: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنّا الشاعر، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1982، ص9 وما بعدها.

(20) المصدر السابق.

(21) انظر ماركس، كارل: رأس المال، ترجمة أنطون حمصي، في ستة مجلدات، وزارة الثقافة، دمشق 1971 ـ 1978.

(22) انظر: شعبان، عبد الحسين: تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف، مصدر سابق.

(23) قارن: المصدر السابق، الفصل الخاص بالماركسية وفلسطين.

(24) انظر غصيب، هشام: مفهوم النهضة عند الحركات اليسارية العربية، موقع الحوار المتمدن، 2003/12/27.

(25) صدر المشروع النهضوي العربي عن «مركز دراسات الوحدة العربية» الذي استكمل مخططه العلمي الموضوعات والقضايا التي تمثل مادة المشروع النهضوي العربي، كمسائل فكرية ذات أولوية خلال عقدين من الزمان، بمشاركة شخصيات فكرية وخبراء وباحثين وجهات مختلفة من تيارات متنوعة، وعقد سلسلة ندوات وورش عمل ليتمكّن من بلورة المشروع النهضوي العربي، الذي صدر في شباط (فبراير) 2010 وأعيد طبعه في آب (أغسطس) 2011.

انظر: مقدمة المشروع النهضوي العربي ـ نداء المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2011، ص ص15 ـ 18 ومقدمة الطبعة الثانية، ص ص9 ـ 14.

قارن كذلك: سلامة، غسان: نحو عقد جديد بين الدولة والمجتمع، صحيفة النهار اللبنانية، 27 آذار (مارس) 2011.

قارن: بشارة، عزمي: أفكار ميثاقية لأي ثورة عربية ديمقراطية، الجزيرة نت، 3 حزيران (يونيو)، 2011.

قارن أيضاً: حديث خاص للأمير الحسن بن طلال حول فكرة عقد اجتماعي جديد، عمان، 26 حزيران (يونيو) 2011

قارن أيضاً: العظم، صادق جلال: بعض السمات العامة التي تحكم انتفاضات منطقتنا، صحيفة الحياة، في 17 أيار (مايو) 2011.

(26) انظر: المشروع النهضوي العربي ـ نداء المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربي، ط2، بيروت، 2011 (مقدمة الطبعة الثانية التي أشارت إلى أن النص النهائي للمشروع قد أقرّ في شباط (فبراير) 2010 بعد أن تم الاشتغال عليه عقدين من الزمان، حيث لم يكن في الأفق ما يوحي بأن ثورة شعبية عربية توشك على الاندلاع وتفتح للمستقبل أبواباً موصدة أحكم إغلاقها الاستبداد الداخلي والاحتلال الاجنبي والإخفاق التنموي والهزيمة في مواجهة العدو) ولعل غياب مثل هذا المشروع قد ترك فراغاً رؤيوياً وغياب تصوّر شامل ومتكامل للنهضة يؤلف بين أبعادها كافة ولا يختزلها في واحد منها باسم الأولويات، وهذه حسب المشروع النهضوي تقوم على ستة أركان: الوحدة العربية والتنمية المستقلة والعدالة الاجتماعية والانبعاث الحضاري والتحرر الاقتصادي (التخلص من التبعية) والديمقراطية، ص ص9 ـ 10 وما بعدها.

انظر: شعبان، عبد الحسين: الشعب يريد، تأملات فكرية في الربيع العربي، بيروت، دار أطلس، 2012.

(27) انظر: المشروع النهضوي العربي ـ نداء المستقبل، مصدر سابق، قراءة لنصوصه ومحاولة لعرض أبرز عناصره.

قارن: شعبان، عبد الحسين: الثورة التونسية والمشروع النهضوي العربي الجديد، محاضرة، تونس، 23 تموز (يوليو) 2011، مصدر سابق.

انظر كذلك: الإسلام وحقوق الانسان، مؤسسة حقوق الإنسان والحق الإنساني، دار بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، 2001.

(28) انظر: محفوظ، عصام: بعض أساتذتنا في القرن العشرين، دار البيروني، بيروت، 2006 ص ص13 ـ 14.

(29) انظر شعبان، عبد الحسين: حق تقرير المصير بين الديناميكية والسكونية، بحث مقدم في مؤتمر الجزائر، كانون الأول (ديسمبر)، 2011.

(30) قارن: غصيب، هشام: مفهوم النهضة عند الحركات اليسارية العربية، موقع الحوار المتمدن، 2003/12/27. قارن كذلك: العزاوي، فاضل: جيل الستينيات: الروح الحيّة، دار المدى، دمشق، 1997.

(31) انظر: عامل، مهدي: في نمط الإنتاج الكولونيالي، دار الفارابي، بيروت، طبعة أولى 1971.

(32) شعبان، عبد الحسين: جدار برلين الثاني، مقالة في الجزيرة نت، 2012/7/11.

(33) ولد ميشيل فوكو عام 1926 وتوفي عام 1984، وهو أحد المثقفين الستين الفرنسيين الكبار، وقد اشتهر منذ صدور كتابه «الكلمات والأشياء» الذي صدر عام 1966 كأول تطبيق بنيوي في مجال البحث الإبستمولوجي. وكان قد نشر قبل ذلك كتابه المعنون «الجنون»، حيث اجتمعت في كتاباته جوانب مثيرة من الجنس إلى الجنون مروراً بالسيطرة على الذات والسيطرة على الآخر. حاول فوكو أن ينزع عن المثقف الهالة التي يرسمها بعضهم حول نفسه أو تُرسم له، كما حاول أن يخلع القدسية التي يضفيها بعضهم على الكتّاب في مسعى لكسر روتين ونمطية الأشياء والأفكار والأساليب، لذلك لم يحظ بتأييد اليسار واليمين على حدٍّ سواء. يقول فوكو: «ليست مهمة المثقف أن يقول للآخرين ما يجب أن يفعلوه، فبأيِّ حق يفعل ذلك؟ إنّ مهمة المثقف ليست خلق نموذج للاحتذاء وليست خلق إرادة سياسية لدى الآخرين، بل عليه أن يطرح الأسئلة والتشكيك في الحتميات والفرضيات وهزّ العادات والتقاليد وأساليب العمل والفكر وقطع حبال الروتين وأن يعيد النظر بالقواعد والمؤسسات». وكان أستاذه ألتوسير قد قال عنه إنه يعرف كيف يتأثر بغيره لكنه يعرف كيف يستخلص من هذا التأثير شيئاً مختلفاً. وقد اشتغل على الحداثة، وهو ما يجتمع به مع الباحث الاجتماعي ماكس فيبر، وكان قد قال عن القارئ: يتنازعني شعوران إزاءه: الشك والثقة.

(34) جاك دريدا: فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر عام 1930، وكان الأكثر كسراً للحواجز بين

الأجباس الكتابية الأدبية والفلسفية. لم يكن دريدا شيوعياً أو ماركسياً، لكنه من الجيل الذي اخترقته الأسئلة المتناقضة حول النظرية والتطبيق المروي والمكنون، فيما يقوله وما يفعله المناضلون، حسبما تقول الدكتورة فهيمة شرف الدين، حيث كان يرى بعين المفكر المتسائل عن معنى الوجود إلى ما يجري في الغرب والشرق معاً، فلا ادّعاءات الغرب عن الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان كانت تقنعه ولا شعارات الشرق عن تحقيق السعادة أراحت هواجسه، فكانت تساؤلاته وأفكاره تتجاوز حدود المعقول والممكن والمتداول إلى السؤال الفلسفي الأولي: إلى أين نحن صائرون؟ وكان قد دعا إلى وجوب تصحيح الخلل في الديمقراطيات الحديثة بين سلطة الاعلام وحق الجواب في كتابه المهم «الديمقراطية المؤجلة. وقد اشتهر دريدا بأنه صاحب المدرسة التفكيكية، وهي عبارة عن التجربة في الواقع الاجتماعي التاريخي التقني والعسكري، ويعتبر التفكيك بحاجة إلى قاموس النقد وتراثه، سواء من عصر التنوير أم من عهد ماركس، حيث يقول: «إن الماركسية وماركس كليهما صنعا القرن العشرين". (انظر: محفوظ، عصام: بعض أساتذتنا في القرن العشرين، مصدر سابق، ص178).

(35) انظر شكر، عبد الغفار: اليسار العربي وقضايا المستقبل، (مؤلف جماعي)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998. قارن ديريدا، جاك: أطياف ماركس، ترجمة منذر العياش، مركز الإنماء الحضاري، ط2، حلب، 2006، والكتاب في الأصل مجموعة محاضرات منها: إلى أين ستذهب الماركسية؟ و«هل الماركسية في طريقها إلى الفناء؟ وقد أهدى إحدى محاضراته إلى المناضل الجنوب أفريقي كريس هاني الذي اغتيل لأنه شيوعي ومناهض للتمييز العنصري. قارن كذلك: نجدي، نديم: بيان الأطياف، أما وقد مات ماركس.. ديريدا ما زال حياً، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1999، ص25 وما بعدها.

(36) انظر شعبان، عبد الحسين: المعاهدة العراقية ـ الأمريكية، المركز العراقي للدراسات الاستراتيجية، عمان، 2008. وكذلك: بغداد ـ واشنطن، أي مقايضة للاحتلال العسكري؟! في حيثيات الاتفاقية العراقية ـ الأمريكية، مركز العراق للدراسات، بغداد، 2011.

(37) انظر شعبان، عبد الحسين: الصراع الآيديولوجي في العلاقات الدولية، اللاذقية، دار الحوار، 1985.

(38) انظر هابرماس، يورغن: ما بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الأولى، 2002.

الفصل الثاني

الماركسية والدين

الدين والتمركس

انخرطتُ، منذ سنوات طويلة، في نقاش هادئ وحوار مفتوح ومعلن حول الماركسية والدين، وإن كان الأمر بتواصل وتقطّع أحياناً، وأتذكّر أنني انكببت على دراسة الظاهرة الدينية، لا سيّما بانتعاشها في السبعينيات، خصوصاً خلال وبُعيد الثورة الإيرانية 1978 ـ 1979. واحتاج الأمر منّي التفرّغ قليلاً وإعادة قراءة القرآن ونهج البلاغة وبعض الكتب التراثية، وكذلك إعادة قراءة بعض المؤلفات الكلاسيكية في الماركسية (1978 ـ 1982)، وعدتُ بعد سنوات، في أبحاثي عن الهوية والخصوصيات الإثنوثقافية والدينية، للوقوف عند الظاهرة التي لا تزال تجتذب الملايين من البشر، وتحتاج إلى دراسات جادة ومعمّقة ونقدية من جانب الماركسيين، خصوصاً بمراجعة الكبوات والتعثرات وأسبابها، والسعي لاستخلاص الدروس والعبر إزاء مواقفنا التي لم ترقَ، في كثيرٍ من الأحيان، إلى مستوى الموقف النظري ـ الإنساني الذي تجسّده الماركسية.

قرأت القرآن كاملاً مع بعض كتب التفسير مرتين: الأولى عام 1978 في بغداد، والثانية عام 1982 خلال وجودي في قوات الأنصار الشيوعية في كردستان العراق، مسؤولاً ثقافياً وإعلامياً، مثلما قرأت وراجعت، في وقت لاحق، كتابات المفكر الماركسي حسين مروّة، لا سيّما كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية) (أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات)، ومحمود أمين العالم وبندلي جوزي وإدوارد سعيد وهادي العلوي ومحمد أركون وآخرين[1].

وحاولت أن أستقرئ مواقف العديد من الدول الاشتراكية إزاء الظاهرة الدينية، لا سيّما في الاتحاد السوفييتي وتشيكوسلوفاكيا وبلغاريا وبولونيا وكوبا وغيرها. وقد تمخّضت عن قراءاتي الإسلامية أربعة كتب: الأول (أمريكا والإسلام)، عام 1987، والثاني (الإسلام وحقوق الانسان)، عام 2001، والثالث (الإسلام والإرهاب الدولي)، عام 2002، والرابع (فقه التسامح في الفكر العربي ـ الإسلامي)، عام 2005[2]، إضافةً إلى حوارات ووقفات وفصول في عدد من الكتب، منها في كتاب (قرطاجة يجب أن تُدّمر) عام(1985)، وفي كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، عام 2009، وفي كتاب (كوبا ـ الحلم الغامض)، عام 2011[3].

وارتباطاً مع خلاصات وتداعيات الدراسات الأولى، لا سيّما قراءة ماركس والمسألة اليهودية،[4] وإنجلز ولينين وبعض كتاب الماركسية الكلاسيكية الأوائل، إضافةً إلى بعض التجارب العملية للأنظمة الاشتراكية وممارساتها، توصّلت إلى قناعة مفادها أنّ الحداثة الكونية والاشتراكية الحقة لا يمكن أن تتحققا بعمل النخب، مهما أوتيت من علم وقدرة وبراعة ونبل، بل لا بدّ من توفّر شروط التحقّق بتجارب

معاشة من قِبل الجماهير الفلاحية والعمالية والكادحة المنتجة، وفي الوقت نفسه من شغيلة الفكر، وذلك عن طريق تغيير الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية.

ولعلّ ما حصل في العراق وعدد من البلدان العربية من تراجع ونكوص في الفكر المدني، العلماني، الحداثوي، يجعلني أتوقف جدّياً لإعادة النظر في الكثير من مسلماتنا النظرية، بعد هيمنة الفكر الديني، لا سيّما المتعصب، وعودة المجتمع القهقرى، خصوصاً بانتعاش التوجّه الطائفي وتراجع قيم الحرية والعقل والتنوير والجمال، مقابل الانقياد للماضي، ليس لما فيه من مُثلٍ وقيم ومعرفة وحضارة وإنسانية، بل أحياناً لترهاته وبعض ما لحق به من تشويهات وأفكار لا علاقة لها بالإسلام الحقيقي[5].

الأمر الذي كان على الماركسيين قراءته واستلهامه في تجاربهم الحياتية، حيث تتطلب الحداثة والاشتراكية عقلاً علمانياً غير متعال، صاغته فلسفات تأملية ووضعية، ولم تكن الماركسية التاريخية بعيدة عنها، لا سيّما فيما يتعلق بالمسألة الدينية، وكذا الحال للتنوّع الثقافي الإثني واللغوي، وهذا يتطلّب قراءة التجربة الإنسانية التقدمية بشموليتها، وليس بمحاولة قولبتها في نسق نظري وإخضاع الواقع له، لا سيّما بادّعاء امتلاك الحقيقة.

لقد أخفقنا، كماركسيين عرب وكماركسيين في الشرق والعالم الثالث عموماً، في خلق قاعدة شعبية تسند مشروعنا النهضوي السياسي والاجتماعي للتحرر الوطني والديمقراطي، تمهيداً لبناء الاشتراكية، وعلى الرغم من مرور الكثير من الأجيال في مدرسة اليسار الماركسي، لكنها، في نهاية المطاف، تراجعت أو تخلّت أو حتى ارتدّت

إلى النقيض، ليس بسبب القمع الشرس الذي لم يسمح بتراكم التجارب الجنينية الطويلة الأمد، وصولاً إلى الإمساك بما يقرّبنا إلى الجماهير الشعبية، بل يعود ذلك، في جزء كبير منه، إلى بقاء أدواتنا قديمة وخطابنا نظرياً جامداً، وفي القسم الأكبر منه مستهلكاً واستنساخياً وغير مقنع في الكثير من الأحيان، لا فيما يتعلق بالقضية الاجتماعية، بل في المسألة الدينية على نحو خاص، تلك التي ظلّت حكراً على القوى المعادية للماركسية والماركسيين على نحو شديد، سواء كانت إسلامية أم إسلاموية أم استشراقية[6].

وقد ابتعد كتاب حداثيون ومجدِّدون عن الخوض في هذا المضمار باعتباره طريقاً دونها عقبات وموانع في نظرهم، أو أنه يقع خارج اختصاصاتهم، في حين أُشبعت السوق بكتابات أصولية وسردية وتقليدية أو استشراقية لا تخلو أحكامها من بعض الأفكار المسبقة، وإن كان بعض المستشرقين قد أنصفوا الإسلام وقدّموا قراءات موضوعية انتقادية لتاريخه.

وإذا كان ثمة نزوع عاطفي في الكتابة، ففيها ضرورات أيضاً، وهنا أستعيد قولاً أثيراً للمفكر العراقي المغيّب قسرياً منذ عام 1991 عزيز السيد جاسم حين كتب: «إنّ ابتعاد جيل كامل عن الخوض في التاريخ الإسلامي (ولنقل عن الدين ووظائف الدين) إلى درجة أننا أغلقنا أبواب الخزانة القديمة لمصارفنا في حين ملأ الآخرون مثل هذا الفراغ»، وهو تقصير شديد بلا أدنى شك، كما ورد في كتابه (محمد الحقيقة العظمى).[7].

من هنا كان علينا إعادة تقويم منهجنا وتصوّراتنا بشكل عام، وفي المسألة الدينية بشكل خاص، تلك التي حكمتنا فيها نزعة اقتصادوية

من جهة وفهم ميكانيكي من جهة أخرى، الأمر الذي أشعر جمهورنا، في كثير من الأحيان، بالاغتراب، لا سيّما وجدانياً، فيما يتعلّق بهموم الناس ومشكلاتهم وتطلّعاتهم. وفي حين كنّا نتراجع بشكل غير منظّم، ومعنا التيار القومي العربي الذي جعل همّه الأساسي احتلال مواقعنا وتحجيم دورنا تمهيداً لتهميشنا، كان الإسلام السياسي يحتل المواقع، الواحد تلو الآخر، ويزيح عن الميدان لا وجودنا المؤثر فحسب، بل ومعنا خصومنا الذين حاولوا إبعادنا عن مركز التأثير الجماهيري، وهكذا كان الإسلام السياسي يتصدّر الواجهات، لا سيّما بعد فشل اليسار الماركسي والعروبي الذي أخلى مواقعه للإسلاميين، وعندما جاء الربيع العربي وجد الإسلاميون، الأكثر تنظيماً والأكثر قرباً إلى الناس، أنّ فرصتهم قد حانت، وهو ما حاولوا أن يلعبوه ببراعة وذكاء.

وفي المرّات التي تعاطينا فيها مع التيار الإسلامي أو الظاهرة الإسلامية السياسية، بل والدين بشكل عام، اتخذنا موقفين متناقضين كلاهما كان خطأ، فإما أننا تنكّرنا لها وازدريناها وتعاملنا معها من موقع استعلائي، لاسيما بعض التصرفات الصبيانية «اليسارية» المتطرفة التي كانت تستخف بالدين وبالمشاعر الدينية والعقائد التاريخية، الأمر الذي خلق ردود فعل شديدة استثمرها الأعداء ضدنا ونسجوا حولها قصصاً وحكايات بعضها أقرب إلى الخرافة، مستغلين المشاعر الشعبية والنظرة المقدّسة إلى العقائد الدينية المتوارثة، أمّا في المرة الثانية فقد تعاملنا معها من موقع أدنى، لا سيّما في العراق خلال فترة المعارضة في التسعينيات وفيما بعد خلال الاحتلال، ولا سيّما عندما أصبحت القوة المتنفذة والأساسية في السلطة السياسية، فحاولنا مداهنتها والانضواء تحت لوائها في تحالفات كانت هي السيّد فيها، بل إنها

فرضت شروطها علينا، وفي مرات لاحقة حاولت تعويمنا حين تجرأت بإعلان الموافقة على انضمامنا إلى قوائمها على أساس فردي ودون إبراز اسم الحزب الشيوعي.

ولعل كلي الموقفان الخاطئان حمّلانا تبعات ما كان ينبغي علينا تحمّله لو اعتمدنا منهجنا الديالكتيكي القائم على النقد، فالظاهرة الدينية، بما فيها من استحكامات سياسية واجتماعية، تستحق النقد، وعلينا أن نمارس نقد الحركة الدينية الإسلامية وغيرها من الحركات الدينية دون توقف أو هوادة، لا سيّما توجهاتها الطائفية والمذهبية وبعض مظاهر استعراض العضلات التي تقيمها بالمناسبات الدينية وتعطيل دوائر الدولة، بل وتسخير كل شيء لتغذية تلك التوجهات التي تؤدي إلى المزيد من الانقسام في المجتمع العراقي وتضعف من الشعور بالمواطنة والمساواة والانتماء الوطني، لا سيّما بعض مسايراتها لجهات إقليمية.

وعلينا، إذا أردنا إعادة قراءة تجاربنا أولاً، العودة إلى الجدل الماركسي بطريقة متحررة من النزعة المادية المبتذلة التي ترى في الأفكار والتصوّرات، وبشكل عام التمثّلات الرمزية والآيديولوجية، مجردَ انعكاس بسيط لتطور قوى الإنتاج، والنزعة العلموية المغرقة في العقلانية، التي تتجاهل النشاط البشري وتعطي قيمة مطابقة للعقل، وذلك باختزال أبعاد التجربة الإنسانية وكل المعطيات الاجتماعية والثقافية والروابط الدينية والوقائع السياسية والفنية في ما هو تجريبي ومادي محض، أي مادية وضعية، بل قيمة تاريخية، بحيث تغيب الشروط الخاصة للتطور أحياناً[8].

لقد احتاج الإنسان، منذ القِدَم وحتى الآن، إلى تفسير علاقته

بالطبيعة والكون وكشف أسرارهما، وعلى الرغم من التقدّم العلمي ـ التقني وثورة المعلومات والاتصالات وفي ظل العولمة والطفرة الرقمية «الديجيتل» لا يزال الكثير من حيثيات الكون والطبيعة أقرب إلى ألغاز غامضة ومحيّرة لا يجد الإنسان حلولاً لها، مثل الحياة والموت، تقابلها حاجة الإنسان، في كل المجتمعات والحضارات، إلى الدين ليساعده على إيجاد تفسير لها ولجميع أشكال التعبيرات الرمزية، بشكل يتعلق بالإحساس، فالدين لا يتعلق بالعبادات أو بالمعاملات فقط، بل إنّ الإنسان بحاجة إلى الجانب الروحي، أي إنّ للدين طابع مزدوج: أحدهما إيماني، أي روحاني، من خلال الإحساس بالوجود، والثاني جانب عملي يتعلق بوجوده الاجتماعي، لا سيّما بعلاقة ذلك بتحرره وحريته وسعادته ورفاهه في الأرض، مثلما هو في السماء.

ربّما بحكم نشأتي وتربيتي، العائلية والمدينية، كنت أعيش في فضاء ديني، ولم أجد، يوماً من الأيام، أيّ غضاضة بين المحيط الذي أعيش فيه، وهو دينيّ أو قريب إلى ذلك أو ينظر إلى الدين كجزء من حضارة وهوّية عامة لا يزال يعيش في رحابها بكل عفوية وانتماء طبيعي ورابطة وجدانية، لا سيّما ضمن التصنيفات السائدة، وبين أن أكون ماركسياً، أي ثورياً في النظر إلى الكون والطبيعة والمجتمع. لكنّ تحويل بعض أصحابنا الماركسية إلى شكل من أشكال الدين جعل الكثير من الثوريين لا يأتون معنا إلى الماركسية، ناهيكم عن عدم تقبّلها، لأنها تريد استبدال دين آخر بدينهم الذين اعتادوا عليه، وهكذا تحوّل بعضهم، وهم من كادحي وفقراء الناس، إلى خصوم أو حتى أعداء لنا، بل إنهم انخرطوا في كيانات دينية لاحقاً قرّبتهم إلى السماء عاطفياً، على الرغم من أنها أبعدتهم عن جنّة الأرض التي ظل من يمثلونهم يريدونها

لأنفسهم وحدهم دون منازع، في حين يعدون الناس المتديّنين بجنّة عرضها السماوات والأرض تسير من تحتها الأنهار وينعم فيها الإنسان بالخلود.

لقد زعمنا أنّ بإمكاننا استنباط مجموعة متكاملة من الحقائق المطلقة والدائمة وغير القابلة للنقض من النظرية الماركسية، كما عرفناها وكما وصلتنا بطبعتها المعلّبة، بل وأكثر من ذلك؛ فقد حاولنا أن نضفي عليها نكهة قروية ومسحة ريفية أو بدوية، لا سيّما ونحن نحاول تكييفها لتتساوق مع الواقع، دون أن ندري أننا ننفي على نحو قاطع الماركسية نفسها. فالماركسية نظرية تنبع من «البراكسيس» الذي استصغرناه إلى حدود غير قليلة، وبحكم جدليتها فإنها تتطور بفعل هذا البراكسيس المنضوي على ممارسة اجتماعية.

ماركس: الدين أفيون الشعوب ـ ما القصد؟

إذا كان ماركس قد قال «الدين أفيون الشعوب» فإنه كان يقصد العلاقات الملموسة بين الدولة البروسية والكنيسة البروتستانتية في ألمانيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد ظلّ لهذه الجملة رنين خاص، فالدين يمكن أن يكون أفيوناً مثلما يمكن للفن والأدب أن يكونا أفيوناً، والسياسة يمكن أن تكون أفيوناً هي الأخرى، وهو ما عبّر عنه فيديل كاسترو في حواره الطريف والعميق مع فراي بيتو، رجل الدين المسيحي، لمجلة أنفيو (ANVIO)[9].

وإذا كان ماركس لا يتحدث على نحو تعميمي وتجريدي يصلح لكل العصور والتشكيلات الاجتماعية، كما هو إنجلز وفيما بعد لينين، فقد تحدث هؤلاء على فعل ملموس وإيجابي، في الكثير من الأحيان،

فيما يتعلق بالدين كعنصر يسهم في دعم نضال الكادحين، وهو ما قصده ماركس عند حديثه عن الفلاحين في ألمانيا. ولا يهم في ذلك إن كان الإنسان مؤمناً أو غير مؤمن، لكنّ الباحث الماركسي هو الذي يحاول قراءة الواقع لاستنباط الأحكام والقواعد التي يمكنها الإسهام في تغييره بتعزيز الجوانب الإيجابية فيه وتوظيفها لهذا الغرض، سواء كان ديناً أم غيره، وبتشخيص الجوانب السلبية التي تعيق عملية التغيير لمواجتها ودراسة تأثيراتها المعرقلة على مسار التطور الاجتماعي.

حسب قراءاتي الماركسية، لم يكن ماركس، كما أشرت في كتاب (تحطيم المرايا - في الماركسية والاختلاف)، قد تحدّث عن الدين وناقشه كأطروحة متكاملة، لكنّ إسهام ماركس بالذات كان في البحث في وظيفة الدين وأسباب حاجة البشر إليه باعتباره «الزهرة الوهمية على قيد العبد» أو «زفرة المقهور». وقد استفاد ماركس من رؤية فيورباخ إزاء الدين، ولم يكن له موقف عدائي مسبق. وأظنّ أنّ أي مواقف مسبقة من الدين ستكون نقيضاً للماركسية التي هي أداة لتحليل الظواهر لا نفيها.

إنّ الماركسي الذي ينظر إلى الفكرة التي تكوّنت خارج الواقع لا يمكنه أن يكون ماركسياً؛ فالماركسية نظرية لفهم الواقع، وبالتالي العمل على تغييره، لكنها لا تتطابق مع الواقع الجديد الذي تريد تغييره، بل ستسعى، هي ذاتها، إلى عدم ثباته أو النظر إليه كشيء ساكن. ولعلّ الكثير من الماركسيين، بمن فيهم العرب والعالمثالثيين، عند بحثهم المسألة الدينية لم يخضعونها للمنهج الجدلي، وهو موقف غريب، ولذلك كانت استنتاجاتهم غريبة أيضاً، لأنها نقيض للماركسية، لا سيّما عدم إدراك طبيعة التناقضات في الظاهرة الدينية.

لا يمكن، في مجتمع مثل مجتمعاتنا العربية والإسلامية والعالمثالثية، إلى حدود كبيرة، لأيٍّ جماعة ثورية أن تتجاهل الظاهرة الدينية، لا سيّما أنها ظاهرة مجتمعية، وإلّا فإنها، هي ذاتها، سوف لا تكون ثورية. وإذا ما فعلت ذلك فلن يعود بإمكانها القيام بالتغيير الاجتماعي الحقيقي للمجتمع. وحتى اليوم لا يوجد استثناء لذلك، فقد أفادت أمريكا اللاتينية وحركتها الثورية، إلى حدود كبيرة، من لاهوت التحرير المسيحي، فالتديّن الشعبي هو أحد معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، ولذلك فإنّ من يعتبر نفسه طليعة الشعب لا بدّ وأن يعمل على كسب هذا السند الشعبي بما فيه من معطيات، الأمر الذي يستوجب احترام الدين واتخاذ موقف إيجابي منه، لا سيّما القيم الإنسانية المشتركة التي تمثل، في الوقت نفسه، قيماً للماركسية.

لقد ساد فهم ستاليني ميتافيزيقي للماركسية بحيث طغت أحياناً فوق التناقضات والنزعات في التشكيلات الاجتماعية، وهو ما أعادني إلى قراءة رسالة باكونين، الثوري الروسي، إلى ماركس عند تأسيس الأممية الشيوعية الأولى في إنكلترا، حين اقترح فيها أن تضمّ العمال الملحدين فقط، وكان جواب ماركس أنه يقبل بالعمال الشيوعيين بغضّ النظر عن موقفهم من الدين، سواء كانوا ملحدين أم غير ملحدين، لأنّ الاقتصار على الملحدين سيؤدي إلى قبول نسبة ضئيلة من العمال، وهو الموقف الذي اتّخذه لينين لاحقاً في الحزب البلشفي، باعتبار المسألة مسألة ضمير، وإن كانت في التطبيق العملي قد اتّخذت بعداً سلبياً بعد ثورة أكتوبر الاشتراكية عام 1917، لا سيّما إزاء رجال الكنيسة، وهو ما شرحته مطولاً في كتابي «تحطيم المرايا ـ في

الماركسية والاختلاف»، خصوصاً الإجراءات التعسفية والانتهاكات السافرة لحرية الضمير والدين والحق في الاعتقاد، وهو ما سارت عليه معظم التجارب الاشتراكية لاحقاً.

وعلينا الاعتراف بشجاعة أنه كان بيننا تيار محدود أو حتى غير معلن يروّج للإلحاد، وذلك تقليداً لوجود مثل هذا التيار في الماركسية التاريخية، ففي الأربعينيات نشر السوفييت كتاباً يقول إنّ المسيح لم يوجد، بل هو اختلاق وهمي لعبيد الإمبراطورية الرومانية. كما حاولنا تفسير التاريخ بمنظور طبقي مادي بعيداً عن الدين، وهو تفسير يصلح لعهد الرأسمالية، خصوصاً بعد فكّ الاشتباك بين الدولة والكنيسة، إلّا أنّ مثل هذا التفسير، لوحده أو بكامله، لا يصلح لمجتمعاتنا التي ما زال الدين فيها قوياً ومؤثراً، بل ويتدخّل في الشؤون العامة والخاصة، الأمر الذي احتاج إلى تكييف، دون أن يعني نكران، الصراع بين السيّد والعبد والمالك والمُعدم، ولكن ليس باستبعاد الدين أو عبر ثنوية لا ثالث لهما.

كانت بعض الأحزاب الشيوعية قد أقلعت عن التبشير بالإلحاد علناً أو سرّاً، عن قناعة حقيقية أو تكتيكية، وهو ما أخذت به كوبا والجبهة الساندينية في نيكاراغوا عام 1980 التي اعتبرت الدين عامل تحرر. وهذا الأمر يحتاج إلى عمل من نوع آخر في أحزابنا الشيوعية العربية، لا بهدف المصالحة وحسب، بل للحديث عن وظيفة الدين وكيف يمكنه تعبئة الناس للنضال من أجل حقوقها ومصالحها، وما هو دور الحركة الشيوعية في ذلك، سواء في مرحلة التحرر الوطني والانعتاق من ربقة الاستعمار أم في مرحلة ما بعد الاستقلال، مع بقاء فلسطين والعديد من الأراضي العربية محتلةً، وهو ما يمكن فحصه من

خلال الواقع: حزب الله في لبنان مثلاً، أو حماس في غزّة، ناهيكم عن صعود تيار الإسلام السياسي في الغالبية الساحقة من البلدان العربية بعد الربيع العربي، وتلك إحدى مفارقات التغيير، وخصوصاً فوز الإسلاميين في انتخابات حرّة، الأمر الذي يحتاج إلى وقفة مراجعة لدور الدين ووظيفته وكيفية استخدامه أو التعاطي معه[10].

أما بخصوص أزلية المادة، التي كان معظم سجالاتنا تتم على أساسها مع الإسلاميين أو غيرهم، فقد كان الاعتقاد قبل اكتشاف أينشتاين أنّ للكون ثلاثة أبعاد: السرعة والزمان والمكان، وذلك تجاوزاً على العلوم الفيزيائية والكيميائية في عهد إنجلز. لقد كان ماركس مادياً ديالكتيكياً، أي ضد المثالية وفي الوقت نفسه ضد المادية المبتذلة التي تريد اختزال كل شيء إلى عقلانية علمية وتجريبية مادية وضعية، في حين أنّ هناك بعداً رمزياً وذاتياً للعالم، مثلما له بعده المادي، وبهذا المعنى فقد كان ماركس ضد الماركسية الميكانيكية، وهو ما ينبغي على الماركسيين تمثله، آخذين بنظر الاعتبار ظروف مجتمعاتهم.

لا وجود لماركسية خارج الإنسان وخارج المجتمع، وبما أنّ الإيمان الديني موجود، فالإنسان المؤمن أو غير المؤمن له علاقة بالسماء، وكلّ الذين حاولوا توظيف العقلانية العلمية الخاصة وصلوا إلى مجتمعات مغلقة، بل وحتى ظلامية، ولعلّ تجربة الثورة الصينية في العام 1965 دليل على ذلك، تلك الثورة التي روّضت الصين والثقافة والتاريخ على نحو خطير. لا يمكن لأيّ أحد أن يصبح شكسبير أو دوستوييفسكي أو تولستوي أو المتنبي أو الجواهري أو بتهوفن أو أينشتاين أو بيكاسو، فهؤلاء يملكون مواهب نادرة تفوق العقلانية بتحليل الثقافتية. لعليّ أنظر إلى العلمانية باعتبارها إنجازاً للعقلانية.

منذ كتابة ماركس كتاب (أصول فلسفة الحق لهيغل)[11]، فإنه يعترف بالمحتوى الآيديولوجي للدين وبدوره في الصراع الطبقي، وفي الوقت نفسه يعترف بمحتواه التحرري حين وضعه «روحاً لعالم بلا روح». وقد قرأ ماركس وإنجلز المنجز الثوري للتقليد المسيحي، حيث تمثل المسيحية نتاجاً وهمياً لعالم معذّب وإسقاطاً ذهنياً لوعيٍ مُستلب، ما يتطلّب إخضاعها للنقد لا التهجم عليها.

لعلّ المادية تقوم على ثلاث أطروحات أساسية هي:

- **الوجود الواقعي للعالم موضوعياً**، أي أسبقية المادة على الفكر الذي هو نتاجها، وليس العكس.
- **إنّ العالم قابل للإدراك** (ابن رشد: العالم قابل للإدراك).
- **الأفكار انعكاس للواقع.**

إنّ نصوص الماركسية الفلسفية، لا سيّما مقدمته لأطروحة الحق لدى هيغل أو لأطروحات فيورباخ، لا سيّما الأطروحة الرابعة، تمسّ الدين بوصفه مسعىً إنسانياً لا يقتصر على المسيحية، وكذلك أطروحاته السياسية حول المسألة اليهودية، فقد عالج فيها المسيحية لأنها دين أوروبا السائد، وحتى عندما عالج المسألة اليهودية فإنّ معالجته لم تمسّ جوهر الدين اليهودي، بقدر ممارساته في ذلك العهد في أوروبا. من هنا ينبغي النظر إلى ازدواجية المفهوم لدى ماركس، وذلك حين يجمع بين الروح والأفيون، تلك الازدواجية التي هي في أصل الدين ذاته.

وحسب غرامشي في (دفاتر السجن)[12] الدين هو أحد أركان البنيان الفوقي الآيديولوجي للتشكيلة الاجتماعية الملموسة، وهو

متداخل مع بنيتها السوسيو ـ اقتصادية، وهنا يمكن التفريق في وظيفته من خلال مستويين أساسيين: الأول يتعلق بالمجتمع المدني، والثاني له علاقة بالمجتمع السياسي ـ الدولة التي تعتمد على وظيفة الهيمنة.

وإذا كانت المسألة الدينية في العالم العربي من أعقد المشكلات، بل وأخطرها، وقد ازدادت اشتباكاً والتباساً منذ أواسط السبعينيات، فقد ارتبطت هذه المسألة، أولاً، بصعود التيار الديني، وبشكل خاص الإسلامي أو الإسلاموي، وثانياً، الأمر له علاقة بالمواقف الانتهازية للغالبية الساحقة من السلطات الحاكمة التي حاولت مداهنة الإسلاميين، بل وحتى تملّقهم، عسى أن يرضوا عنها، وقدّم الحكام التنازل تلو الآخر لها على الصعيد الدستوري أو القانوني أو على الصعيد العملي، أما ثالثاً فيتعلّق بفشل اليسار، لا سيّما الماركسي، في برنامجه الفكري والسياسي، وتراجعه عن مواقعه، إضافةً إلى بقائه على هامش وعي الجماهير ومعتقداتها اليومية.

لعلّ الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات، بعد توليّه الأمور، هو من شجّع على وضع دستور بصياغات إسلامية غير معهودة من قبل، من قبيل اعتبار «الشريعة الإسلامية» «مصدراً أساسياً» للتشريع، وهو ما دار النقاش حوله، ولا يزال يدور، في العديد من البلدان العربية، علماً أنّ من غير الممكن عملياً تحديد قواعد هذه الشريعة أو الاتفاق عليها من جانب الفقهاء، ناهيكم عن تدخّل أصابع مفسّري ومؤولي النص الديني، وقد اندلع مثل هذا النقاش على نحو واسع في العديد من البلدان العربية بعد موجة الربيع العربي. وقد أقرّت لجنة صياغة الدستور المصرية، بعد الربيع العربي، هذا النص الذي اعتبره مفتي الأزهر الشريف محمد الطيب نصاً واقعياً

:

وعملياً[13]. وأضيف إلى ذلك، رابعاً، نجاح الحركات الإسلامية الأصولية والمعتدلة في حكم العديد من دول المنطقة، بغضّ النظر عن اختلافاتها المذهبية والعقائدية، فهي تحكم باسم الإسلام، وقد تعزز دورها بعد الربيع العربي كما جرت الإشارة إليه.

ولعلّ هذه الظاهرة بحاجة إلى دراسة سوسيوثقافية بعد فشل مشروع اليسار، بشقيه الماركسي والعروبي (القومي). وقد اكتسبت غالبية المناقشات حول المسألة الدينية طابعاً عاطفياً وراهنياً، دون النظر إليها كبعد ستراتيجي، فضلاً عن تبسيطية وإرادوية، لا سيّما بغياب منهج واقعي، الأمر الذي راكم في تعقيد المسألة، ناهيكم عن استخدامها من جانب القوى الرجعية والإمبريالية.

للدين، دون أدنى شك، قيمة علمية، نظرية وعملية، لأنه يشكّل أساس علاقة الفرد مع الذات، خصوصاً إحساس الإنسان وعاطفته وسلوكه واعتناقه عقيدة معينة، ومن جهة أخرى فإنّ الأشكال الاجتماعية التي يمثلها للوعي، كأنساق وتمثّلات، هي في جوهرها مجموعة من الأفكار والنظريات والآراء التي تعبّر عن حزمة بشرية من الكيان الاجتماعي في إطار قوانين وقواعد معيّنة.

وحسب ماركس فإنّ هذه التمثّلات قد تكون منسجمة مع الواقع أو متعارضة معه، بل وحتى وهمية أو خيالية، إلّا أنّ هذا الخيال لا يمكن اعتباره مفرغاً تماماً من الواقع، بل إنه يتجسّد ويتموضع في نتاج نشاط الناس.[14]

أ ـ الماركسية والإيمان الديني: المنظور وزاوية النظر

إنّ بحث المسألة الدينية من منظور ماركسي يستهدف فهم

العلاقة بين الدين كخطاب، من جهة، وبينه وبين الممارسة الاجتماعية «البراكسيس» من جهة أخرى. ويرى ألتوسير أنّ إشكالية ماركس مع الدين هي بالأساس إشكالية فيورباخية، كما سبق وأن عرضنا ذلك في كتابنا (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، وهو ما تم التطرق إليه بشأن كتابه (المسألة اليهودية)، وكذلك كتابه (نقد فلسفة الحق لدى هيغل)[15].

وبما أنّ الدين أوسع من الآيديولوجيا، فضلاً عن توجّهه لمخاطبة فئات واسعة من السكان، لا سيّما الفئات الشعبية، الأمر الذي يمكن أن يصبح سلاحاً ذا حدين بيد الحاكم وكذلك بيد المحكوم، فهل يصبح هدف محاربة الدين ثورياً؟ وأيّ ماركسية تلك التي تتوجه إلى معارضة دين ومعتقدات الغالبية الساحقة من السكان، لا سيّما الفئات الشعبية؟ أظنّ أنّ في ذلك ضربٌ من الصبيانية وعدم الشعور بالمسؤولية، ناهيكم عن الجهل، إلّا إذا كان ناجماً عن وعي وسابق إصرار، فإنه يبقى يدور في نخبوية نظرية خارج الماركسية وليس مهمة نضالية تغييرية كما هي الماركسية.

جديرٌ بالذكر، كما سبق وأشرنا، أنّ الماركسية لم تقم بصياغة أطروحة كاملة حول المسألة الدينية، أو السوسيولوجيا الدينية، وإذا كان الاستغلال والقمع والاضطهاد في أوروبا قد ارتبط بالدين، فقد كان من المنطقي شنّ الكفاح على المستوى العملي والنظري، لا سيّما على مستوى الثقافة والوعي، ضد استثماره ليكون عائقاً بوجه التقدم الإنساني، خصوصاً وأنّ استغلال الدين قد عرقل تقدم المجتمع، ناهيكم عن إدامة السيطرة عليه.

وإذا كانت البرجوازية قد توجّهت إلى محاربة الإقطاع، لا سيّما في

القرن الثامن عشر، فلأنه كان مرتبطاً بالكنيسة أيضاً، الأمر الذي اقتضى محاربة السلطة السياسية وكيانيتها الروحية ومنظومتها السلوكية العملية، وهو ما أدّى إلى ظهور حركات إصلاح ديني وتمرّدات واحتجاجات ضد الكنيسة من جهة، ناهيكم عن ظهور تيارات إلحادية كرد فعل على دور الكنيسة المتحالفة مع الإقطاع من جهة أخرى. وقد عمد ماركس وإنجلز إلى نقد وظيفة الدين و«السلطة الدينية» لكونهما كانتا مختفيتين خلف ستار الفلسفة، وبسبب هذا التستر حصل استلاب للجوهر الإنساني، وإذا اقتضى تحرير الإنسان ذلك فلا بدّ من تحطيم هذا الاستلاب المغلّف بالقناع الديني.

وقد حاول رجال الكنيسة، بحكم نظرتهم القاصرة إلى الإنسان، اعتباره قاصراً وضعيفاً، الأمر الذي يعني الإبقاء عليه بعيداً عن واقعه، بتقديم عالم خيالي ومثالي له بديلاً عن الواقع المعيشي(16).

إنّ ما ورد على لسان ماركس في كتابه (نقد فلسفة الحق لدى هيغل) من أنّ «الدين أفيون الشعوب» لم يفهم في سياقه. أولاً، فالأفيون في القرن التاسع عشر كان علاجاً طبياً وقانونياً يستعمل في الطب، وتتعامل به المستشفيات والمراكز الصحية، لا باعتباره مخدّراً ساماً أو مدمّراً لجسم الإنسان، وإنما هو مسكّن مؤقت من الآلام والأوجاع، ولم يكن النظر إليه كعمل إجرامي أو فعل مخالف للقانون، كما هي الحال في الوقت الحاضر، بل كان أمراً مرخصاً له ومسموحاً به ومفيداً.

وأودّ أن أشير هنا إلى أنّ ماركس قد اقتبس عبارة «الدين أفيون الشعوب» من عمانوئيل كانط، حيث وردت هذه العبارة في كتابه (الدين في حدود الفعل البسيط)، أما عن السياقات المستفحلة فيه

فهي التطمينات التي كان الرهبان يقدّمونها عند رؤوس الموتى، فالخوف الجسدي من الموت هو الذي يعطي الشرعية لهذا التطمين، وليس الألم الأخلاقي أو وخز الضمير[17].

وإذا كان هناك في الدين المسيحي ما نطلق عليه اسم الإكليروس، وهي مؤسسة منظمة طبقاً لتسلسل هرمي وفقاً لتعاليم الكنيسة، وهؤلاء يلعبون دوراً وسيطاً تستمد منه الكنيسة سلطتها ووجودها، فلا يوجد في الإسلام مثل هذا الهيكل التنظيمي، علماً أنه توجد في الإسلام فِرَق ومذاهب واجتهادات فقهية تلتقي وتتعارض، ولذلك كان من خطأ الماركسيين العرب استعمال نفس تعاليم ماركس وإنجلز بشأن الدين، نظراً لاختلاف الظروف والأوضاع بينهما. لقد حاكمنا الدين من موقع أوروبي ومسيحي، وكان ذلك أحد أخطائنا الفكرية الفادحة.

لعلّ أطروحة ماركس بشأن انقراض الدين لم تكن صحيحة، وهو ما دحضته الحياة ذاتها، فالدين لم ينقرض أو يتراجع، على الرغم من تقدّم العلم. وقد حاول غرامشي، بعد ماركس وإنجلز، إعادة النظر في المسألة الدينية، لكنّ نهجه ظلّ بعيداً عن توجهات الماركسيين العرب، وقد استمدّ غرامشي نهجه من البراكسيس، أي الممارسة الكفاحية العملية، ولم يستمدّه من الكتب والتعليمات. لعلّ ذلك يجعلني أميل إلى استنتاج أساس بشأن موقفي من المسألة الدينية بالقول: «إنّ الظاهرة الدينية ظاهرة دائمة ترتبط بالوعي والثقافة الشعبية، وهي تعبير عن الإحساس المشترك الذي كان علينا إدراكه والتعامل معه من موقع نقدي، وليس من موقف نفي، وكان علينا الاستفادة منها بدلاً من صدمها أو التصدّي لها، وقد التفّت الجماهير حولنا يوم التقطنا مدى

تعلّقها بهذه الظاهرة التي وظّفناها بالاتجاه الصحيح»[18]. وقد أورد الباحث، من ذاكرته الطفلية التي احتفظ بها، كيف كان الناس يردّدون شعارات الحزب الشيوعي في المواكب الحسينية، أعوام 1954 و1956 و1957، وهناك شذرات أخرى في أواسط الستينيات[19]. ويوم ترفّعنا عليهم، بل وتصادمنا معهم ومن خلالهم مع الدين ككل (بعد ثورة 14 تموز/يوليو/1958 وفيما بعد 17 تموز (يوليو) 1968) حين اتّخذنا موقفاً مماثلاً لموقف حكومة البعث، بل ومزايداً أحياناً من قِبل بعض القياديين، لا سيّما خلال أحداث شباط (فبراير) 1977، وطالبنا باتخاذ إجراءات قسرية ضد المحتجيّن، خسرنا بيئة كان يمكن كسبها لصالح قضية التغيير، وهي البيئة التي تغنّينا بها وتغذّينا عليها طيلة عقود، لأنها بيئة الفقراء والكادحين والمحرومين.

وبدلاً من أن نوجّه بعض النقد إلى إجراءات القمع المشدَّد، وإلى بعض رجال الدين الفاسدين، وجّهنا نقدنا أحياناً، حتى دون أن ندري، إلى الدين والإيمان الديني والجماهير المؤمنة التي اتهمناها بالرجعية، وطالبنا بإنزال العقاب الصارم بحقها، بل سَخِرنا من بعض الممارسات الدينية، أو أهملنا التعاطي معها، من موقع متعالٍ ومترفّع، وهو ما عملت على استثماره الحركة الدينية، ووظفته لاحقاً ضدنا على نحو مسيء[20].

إنّ إلغاء الدين يعني إلغاء التاريخ، وهذا الأخير لا يمكن للحاضر أن يوجد دونه، ولا يمكن البدء من الصفر، وهو ما تبنّاه غرامشي على مستوى المنهج، لا سيّما للحزب الشيوعي الرديكالي[21].

وحسب المفهوم التقليدي بشأن الدين، فإنّ الماركسية تعتبره نتاجاً خاصاً بالمجتمعات الطبقية، ومحكوم عليه بالاختفاء مع انتفاء

الملكية الخاصة. وهكذا ربط التأويل الماركسي التقليدي الأرثوذكسي ذلك بالصراع الاقتصادي، في المجتمع الرأسمالي، بين البرجوازية والبروليتاريا، وبانتصار الأخيرة يكون الدين قد اضمحلّ تدريجياً. ولعلّ هذه الاستنتاجات النظرية المجرّدة هي التي اعتُمدت لدينا كنماذج للتعبير الثقافي في النظر إلى الظاهرة الدينية، في حين أنّ الحقيقة كانت باتجاه آخر، وهو ما لمسته خلال فترة عيشي وتنقّلي في الدول الاشتراكية، في السبعينيات، وما كان له من تأثير في التطورات اللاحقة التي أدت إلى انهيار الأنظمة الشمولية.

استناداً إلى هذه النظرة المسبقة أُعتبِر التاريخ الإنساني واحداً ويتطوّر باتجاه حتمي واحد ووحيد، والدين لديها مجرّد جهاز اضطهاد اجتماعي أو «آيديولوجيا متدنيّة» لا مكان لها في المجتمعات ما بعد الرأسمالية، لأنه معرقل للتقدم ولا تصبح له أي ضرورة تدريجياً، وهي النظرة التي تمّ اكتشاف هزالها في الواقع العملي.

يقسّم بليخانوف الوعي الديني إلى عنصرين: الأول إيماني والثاني اجتماعي، ويلعب الوعي الديني، حسب كارل ماركس، أدواراً متناقضة، سلباً أو إيجاباً، فهو من جهة «زفرة المضطهدين» في التعبير عن احتجاج الجماهير على الواقع، ومن جهة أخرى يساهم في «صياغة الوهم»، بتوظيفه من جانب القوى الاستغلالية لإدامة استغلالها، ولعلّ هذا الجانب الثاني هو المفهوم الذي شاع عن رؤية ماركس للدين، لا سيّما أنّ الوعي الديني كان هو السائد على أشكال الوعي الأخرى من فلسفة وعلوم وأخلاق، وشكّل الدين آنذاك الشكل الخارجي للصراعات الاجتماعية.

الآيديولوجيا الدينية، بذاتها ولذاتها، ليست رجعية أو ثورية، وإنما

هي تتلون باللون الذي تعطيه إياه القوى الاجتماعية الحاملة لذلك الوعي وتكييفها لمضامينها لمصالحها. ولعلّ النقد لا ينبغي أن يوجّه إلى العقيدة الدينية والإيمان الديني والرؤية الوجدانية والروحية، وهذه جزء من منظومة متكاملة وخاصة للكون والطبيعة والمجتمع، ولهذا ينبغي أن ينصّب النقد بشدّة ضد التوجه السياسي، الفكري والاجتماعي، وضدّ دور بعض رجال الدين، لا سيّما في استغلال المشاعر الوجدانية والإيمانية الروحانية لتخدير الناس والتأثير في وعيهم وتوظيفه بالوجهة التي تريدها.

وعندما استخدمت القوى الماركسية في العراق المناسبات الدينية، لا سيّما عاشوراء وثورة الحسين ومواكب العزاء الحسيني، على نحوٍ صحيح وسليم اكتسب الدين بُعداً تقدمياً ضد الاستعمار والإمبريالية والقوى الرجعية، وضد الاستغلال والظلم، في حين عندما استقلنا من دورنا هذا، وتوجهنا إلى المكاتب، استحوذت الحركة الإسلامية على الجماهير وضخّتها بوعي جديد حوّلها إلى أداة مطواعة بيدها، لا سيّما عندما نفخت فيها روح الطائفية المقيتة، فصوّتت لها في الانتخابات ووجّهت تظاهراتها التي أسمتها بالمليونية، وهي المسيرات ذاتها التي كانت تندّد بمشروع النقطة الرابعة وتهتف ضد حلف بغداد والعدوان الثلاثي على الشقيقة مصر وتنتصر لثورة الجزائر وتطالب بالخبز والعمل والحرية.

ليس غريباً أن ترى عدداً من قرّاء المنابر الحسينية وسدنة الروضات الحيدرية والحسينية والعباسية والكاظمية كانوا قد انخرطوا في الحزب الشيوعي بكثير من الاعتزاز لأنه كان يعبّر عنهم، بل ويمثّلهم، في طموحهم نحو مجتمع أكثر عدلاً وحرية ومساواة، وقد كانت تلك

الظاهرة طبيعية في ظروف حضور الحزب الشيوعي القوي، لكنها كادت تختفي منذ عقود من الزمن.

لهذا يكتسب الحديث اليوم عن الظاهرة الدينية والماركسية بشكل عام، لا سيّما الظاهرة الإسلامية، أهمية خاصة في بلادنا، نظراً للتابوهات والمحرّمات التي تميّز بها المجال الديني، والحساسية الكبيرة التي تكتنف الموضوع في نقاش هذه الظاهرة. ولعلّ واحداً من الأسباب هو الغموض الذي تمتد جذوره إلى الماضي أحياناً أو بعض التصرّفات الطفولية أو الحسابات القصيرة النظر المتعلقة ببعض المصالح، ناهيكم عن الدور السلبي لبعض رجال الدين الذين يشعرون أنّ أيَّ مرجعية عقلانية حداثية يمكنها أن تؤثر في مواقعهم.

ب ـ الروح والمادة: حوار المتدينين والماركسيين

إن الروحانية لا تتعلق بالحياة فقط، وإنما تتعلق بالبشر، بالعلّاقة بين المادة والروح، وحسب الكتاب المقدس، فإن المعرفة الروحية هي المعرفة التجريبية، أي ما نجرّب ونختبر، ويربط كاسترو بين ما قاله خوسيه مارتيه بطل كوبا القومي «الفعل أفضل طريقة للقول» وبين ما تؤمن به المسيحية «العيش أفضل طريقة للإيمان» ؛ فالايمان دون فعل عديم الجدوى.

وأتساءل: هل الإيمان لدى المسلم أو المسيحي أو حتى بين المسلمين أنفسهم أو المسيحيين أو اليهود هو نفسه الايمان ذاته بالإله نفسه، أم أنّ لكلٍّ إلهه الذي رسمه وتخيّله على صورته، ووفقاً لبعض التعاليم التي تلقاها عنه؟ ويمكنني أن أضيف: هل الإيمان بالله لدى المؤمن المكافح من أجل الحرية والعدالة هو نفسه لدى الحاكم المستبد والقائد العدواني النزعة والمحتِكر والمستغِل؟

ولعلّ الكثير من الحروب والغزوات والعدوان والنزاعات قد تمت باسم الله وعلى بركاته، حتى إنّ القتل والتصفيات الجسدية كانت تستخدم اسم الله أيضاً، والكثير من الأحكام غير العادلة والمجافية للحق والإنسانية كانت تصدر باسم الله كذلك، وحتى بعض أعمال الذبح وقطع الرؤوس وجزّ الأعناق في العراق، التي قام بها جماعة الزرقاوي وتنظيم القاعدة وغيرها من التنظيمات والميليشيات المسلحة، كانت تتم باسم الله كذلك!!

الله يدعو إلى العدل والحق وحماية الضعفاء والفقراء، وتلكم هي روحانية السيد المسيح والنبي موسى والنبي محمد، أي أن روحانية الأنبياء ليست اعتزالاً عن العالم ونبّذاً للحياة اليومية أو إنكاراً للحقائق الدنيوية (الأرضية) بحجة التفرغ لمتطلّبات السماء، بل هي روحانية تتعلق بصميم الواقع والمعاناة الإنسانية والرغبة في الخلاص وإقامة العدل والمساواة والحرية.

ومن خلال المتابعة والتدقيق نجد أنّ الدين ينتشر في القطاعات الشعبية والفقيرة ولدى أصحاب الدخل المحدود، وهم الأكثر نشاطاً في أداء الشعائر والطقوس الدينية، والأمر لا يتعلق بدين دون سواه، بل إنه ظاهرة عامة لدى المسلمين والمسيحيين واليهود وغيرهم من أتباع الديانات السماوية وغير السماوية.

كانت الإشاعة السائدة في أوساط واسعة من الكوبيين تقول: «ما إن تنتصر الشيوعية فإنّ ذلك سيؤدي إلى إغلاق الكنائس وحرق الكتب المقدسة وقتل الرهبان وشنق الأساقفة»، وتلك الحملة سبقت انتصار الثورة عام 1959، ولعلّها مفارقة أن تلقى تلك الحملة صداها في العراق أيضاً إبان انتصار ثورة 14 تموز (يوليو) العام 1958، حيث جرى

الحديث عن مشاعية النساء وزواج الابن من ابنته أو أخته، والإباحية التي ستتفشى وعدم معرفة والد الأبناء، إضافة إلى الحديث عن حرق القرآن وتحقير رجال الدين وغير ذلك.

وإذا كانت ثمة دعاية سوداء ضد الحركة الشيوعية في حينها، لكنّ بعض الممارسات الضارة والتجاوزات الخاطئة لم تكن بعيدة عن نشر مثل تلك التضليلات، لا سيّما وقد شهدت الساحة آنذاك التضييق على رجال الدين، بل وحتى ازدرائهم والاستخفاف بالإيمان الديني.

وفي واقع الأمر فإنّ رجال الدين في كوبا والعراق قد وقفوا بالأساس ضد الثورة، وفي العراق حرّضوا الفلاحين ضد الإصلاح الزراعي وضد القانون رقم 88 لعام 1959 بخصوص قانون الأحوال الشخصية الذي ساوى بين المرأة والرجل في الإرث وأعطى حقوقاً متقدمة للنساء، وقد اشتبك الحكم الجديد في العراق وكوبا مع الامبريالية، الأمر الذي ألّب عليهما قوى وتيارات كثيرة لم تكن بمعزل عن أخطاء الحزب الشيوعي في كلي البلدين، لا سيّما محاولات الهيمنة على الشارع وإخضاع الخصوم السياسيين لإرهاب فكري وسياسي، الأمر الذي شجّع القوى الامبريالية على محاولات متكررة لغزو كوبا، وشجّع شركات النفط الاحتكارية على التآمر ضد الزعيم عبد الكريم قاسم، لا سيّما بعد قانون النفط رقم 80 لعام 1961، وهو ما أدى إلى الإطاحة به في 8 شباط (فبراير) 1963.

وقد دفعت تصرفات للحزب الشيوعي الخاطئة أوساطاً شعبية إلى الابتعاد عنه، واستغلت القوى الدينية وجميع من تضرروا من الثورة تلك الأخطاء لتقف خلف فتوى السيد محسن الحكيم القائلة: «الشيوعية كفر وإلحاد»، بهدف الإطاحة بالثورة وإضعاف موقف

الشيوعيين. وإذا كانت الفتوى قد ألحقت ضرراً بالحزب الشيوعي، لا سيّما في المناطق البعيدة والنائية والأرياف، فإنها بالقدر نفسه قد أضرّت وأضعفت الحركة الدينية ذاتها، والتي بدا موقفها ملتبساً ومثيراً للتساؤل، وقد حصل ذلك في النجف قبل غيرها.

صحيح أنّ البلدان الاشتراكية، بما فيها كوبا، قد ارتكبت أخطاء فادحة ضد الدين والمتدينين، الأمر الذي عزل أوساطاً غير قليلة ودفعها إلى الانسحاب من تأييدها، وكان الاعتقاد السائد لديها ولدى عموم الماركسيين أنه ما إن يزول الاستغلال والاضطهاد فإنّ ذلك سيؤدي إلى تقليص دور الدين، بل سيؤدي إلى انحساره إن لم يكن زواله. وقد ثبت عبر التجربة، في البلدان الاشتراكية السابقة وفي أمريكا اللاتينية وفي العالمين العربي والإسلامي، أنّ تأثير الدين قد ازداد في العقود الثلاثة ونيّف الماضية، وأن الإنسان بحاجة دوماً إلى الدين منذ أن وجد، وسيبقى كذلك إلى ما لا نهاية.

الدين ملاذ، إضافةً إلى كونه عقيدة، وهو جزء من الهوية الثقافية لأمم وشعوب، وليس تعليمات أو فروض، بقدر ما هو مكوّن من مكوّنات سيرورتها وتمثيل لحضاراتها، بغضّ النظر عن القومية أو اللغة أو التاريخ، والأمر يعود إلى الجهل بأسرار الوجود والخوف من مصير الروح والقلق من احتمال الكوارث الطبيعية، حتى إنّ الإنسان البدائي كان يصنع إلهه لكي يعينه على اتقاء شر المجهول الغامض والمبهم والمخيف.

لقد ظل سؤال الدين لصيقاً بالإنسان، مثلما بقي حائراً منذ الخليقة وحتى يومنا هذا، إضافة إلى أسئلة تكميلية مستمرّة: كيف خُلق الإنسان؟ وكيف تكوّن؟ ولماذا يموت؟ وهل ينتظره شيء بعد الممات؟

إضافة إلى الأقدار والكوارث الغاشمة التي لا يجد لها أجوبة شافية أو مقنعة.

لقد حاولت جميع الأديان السماوية الإجابة عن الأسئلة الشائكة إزاء سرّ الكون والوجود ومآل الإنسان في الدنيا والآخرة، ومع ذلك ظلّ الإنسان خائفاً محتاراً إزاء المستقبل والمجهول والغيب.

وعلى الرغم من التحسّن النسبي الذي حصل في تعامل الحركة الشيوعية مع رجال الدين والإيمان الديني والمؤسسات الدينية، إلّا أن غالبية برامجها، لا سيّما الحاكمة منها، ظلّت حتى وقت قريب (أي قبيل انهيار التجربة الاشتراكية) تشترط مبدأ الإلحاد (الحزب الشيوعي السوفييتي نموذجاً) وإن كان هناك مؤمنون إلّا أنه لا يحق لهم الدعاية للإيمان.

لعلّ الكثير من المنخرطين في الحركة الشيوعية قد تصرّفوا بصبيانية إزاء الظواهر الدينية بصورة علنية أو شبه علنية أو ما يدلّ ويؤشر على ذلك، ولم يدركوا التأثير المهم للدين إلّا في وقت متأخر، وذلك بسبب الأدلجة وادّعاء الأفضلية، ناهيكم عن أساليب الدعاية والترويج التي استخدمت في الدول الاشتراكية السابقة، حيث كانت المعلومات التي تضخّها إلى العالم موجّهة وغير دقيقة إن لم تكن مبالغ فيها أومغلوطة، أي «دعائية»، وكان الاعتقاد السائد أنّ مسألة حرية الأديان وحق ممارسة الشعائر الدينية كانت مكفولة في الدول الاشتراكية، واتضح لاحقاً أنها معقدة وغير محلولة، بل أنها كانت الأكثر التهاباً واستفزازاً بعد مسألة الحريات والوضع الاقتصادي وشحّ المدخول.

قد يكون بعض المواقف التي اتخذتها الدول الاشتراكية، ومن ورائها الحركة الشيوعية ضد رجال الدين، تعود إلى الحملة الأيديولوجية

والدعاية التي اتهمتها بأنها ضد الأديان، وقد تورّط بعض رجال الدين، بل وانخرطوا، ضد إجراءاتها الاجتماعية، لكنّ ذلك الأمر غير مبرّر، خصوصاً إذا ما بحثنا في الجذر الفكري والسياسي الخاطئ إزاء حرية المعتقد والحق في الايمان والحق في ممارسة الشعائر والطقوس الدينية، تلك التي وجدت طريقها إلى بعض الدساتير، لكنها كانت حبراً على ورق في الواقع العملي، وهو ما ينتقده الزعيم فيدل كاسترو في مراجعاته حول الدين.

4 ـ الدين هو روح عالم بلا روح

لم تولِ الحركة الشيوعية الرسمية العربية الحركة الدينية الاهتمام الكافي، بل إنها إما اتخذت منها موقفاً عدائياً أو تجاهلتها، وعندما اضطرّت إلى التعامل معها في التسعينيات، خصوصاً في العراق بعد الهجرة الواسعة، سعت لكسب ودّها ورضاها، وحصل الأمر على نحو شديد التزلّف بعد احتلال العراق عام 2003 وصعود الموجة الدينية الطائفية. والحركة الإسلامية من جانبها شعرت بالكثير من الغرور والتعالي وهي تتعامل مع الحركة الشيوعية والماركسية، وتعتبر أنها إنما تأتي إليها وهي صاغرة ومهزومة في صراعها مع الحركة الإسلامية، وهو ما عبّر عنه رئيس الوزراء المالكي مؤخراً في حديثه بمناسبة الذكرى 32 لغياب المفكّر الإسلامي السيد محمد باقر الصدر (نيسان، 2012).

في السابق كانت الحركة الشيوعية موجودة وسط الكادحين والفقراء في المدن وفي الريف أيضاً، وإذا كان الوسط الثقافي والطلابي هو ساحتها الأساسية، إلّا أنّ مساحة حركتها أوسع بكثير لأنها أقرب إلى العقلانية، فإنّ الإبتعاد عن الشغيلة والكادحين، حيث يكون الإسلام

قريباً، طرح مسألة الدين على بساط البحث، لا سيّما بصعود تيار الإسلام السياسي. وعلينا أن نأخذ الإسلام كقوانين شريعة بحاجة إلى جهد وضعي يتم تكييفه أو تعقيده حسب الجهة الممسكة بالسلطة، أي تسهيله أو تصعيبه، كما أنه جزء من مكوّنات الهوّية، بغضّ النظر عن الإيمان من عدمه.

قد يشعر غير المؤمن أنّ هويته إسلامية لأنه جزء من حضارة لا يمكنه التبرؤ منها، كما أنها حضارة فيها الكثير من الجوانب الإنسانية والعقلانية التي يمكن توظيفها لخدمة أهداف الراهن، ولذلك فإنّ الايمانية حقٌّ للمسلم، وله حريته في الإيمان، ونقل الصراع إليها أمر خاطئ، بل وضارّ، ويدلّ على الاستخفاف بالمشاعر الإنسانية والإيمانية وبطبيعة مجتمعاتنا، وعلى عدم فهمها.

إنّ عبارة «الدين هو روح عالم بلا روح» هي ردٌّ على الفكرة المادية المبتذلة، من أنصارها أو من خصومها، التي تعتبر الماركسية تهتم بالماديات فقط، وهي نقيض الروح التي تجسّد القيم الأخلاقية والإنسانية والمثل العليا. ففي استخدام ماركس يرى أنّ الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم، أي قضت على دينهم الحقيقي، ولأنه يريد القضاء على الاستغلال فإنّه يريد تحرير الروح من الهيمنة الرأسمالية من جهة، ومن جهة أخرى منع استغلال تلك الروح من قِبل المؤسسات الدينية التي توظفها بالضدّ منها. وكم هي صحيحة هذه اللفتة للتأمل في الردّة الحالية نحو التديّن تحديداً بسبب خواء رأسمالية عصر العولمة القيمي وفسادها الأخلاقي وفقرها الروحي، وهو ما يشير إليه المفكر اللبناني فوّاز طرابلسي.

يمكنني القول، دون وجل، إنّ ماركس كان طوباوياً في استنتاجاته

الخاصة بالدين، والقائلة إنّ زوال المجتمعات الطبقية سينهي الحاجة إلى الدين، لا سيّما بزوال الظلم والاستغلال، الأمر الذي يتناقض مع الطبيعة البشرية، فألغاز البشر لا حصر لها، ولا يمكن الإجابة عنها بمثل هذه الاستنتاجات الخفيفة الوزن، كالحياة والموت والمخاوف الإنسانية من المجهول وعدم القدرة على تفسير بعض الظواهر، وهذه بحدّ ذاتها تستوجب بقاء الحاجة إلى الدين، الحاجة التي قد تكون أبدية.

إنّ وظيفة الدين تتجاوز النقد الفلسفي، وتمتد إلى الجوانب العملية، إذ بإمكانه تعبئة طاقات الناس نحو أهداف سياسية واجتماعية، وهذه تتموضع وتتحدد حسب المكان والزمان والمجتمع والجهات المهيمنة والمسحوقة.

للأسف فإنّ بعض من النقاد عند حديثهم عن الماركسية يقصدون ماركس دون غيره، أو معه إنجلز على أقل تقدير، وعلى الرغم من أنه يمثل النص الأول أو القراءة النقدية الوضعية الأولى، لكنّ تلك القراءة ليست الماركسية كاملة، خصوصاً وقد اغتنت بمعارف وعلوم القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، إذ لا ينبغي الوقوف عند استنتاجات كتاب (رأس المال) ونحن في عصر العولمة، وفي مرحلة ما بعد الكولونيالية والإمبريالية، على الرغم من أهميته واستناده إلى عدد من القوانين التي تمّت الإشارة إليها، والتي لا تزال صحيحة.

الماركسية الأولى هي علم الرأسمالية بامتياز، حين اكتشف ماركس قانون التطور التاريخي للمجتمعات البشرية، وقد اغتنت هذه الماركسية بكونها علم الكولونيالية والإمبريالية، وهي علم يتعلق بالتحرير القومي والاعتراف بالقوميات والأقليات التي أطلق عليها «التنوّع الثقافي»، وإذا كان ردّ بعضهم أنّ العالم العربي، والعالم الثالث بشكل

عام، بلا طبقات واضحة ومحددة، فالماركسية لا تقتصر على ذلك، بل هي أكثر من غيرها أطاحت بالرأسمالية العولمية، لا سيّما رأسمالية التوسع الإمبريالي التي تستوجب ماركسية للتحرر الوطني والاجتماعي.

وتلك قيمة مضافة ينبغي على ماركسيينا التمسك بها، سواء في العالم العربي أم في العالم الثالث الذي لا يزال يعاني الاستغلال الإمبريالي المعولم والمركزية الأوروبية ـ الغربية الشديدة الإسقاط على مجتمعاتنا، خصوصاً محاولة تهميشها وإلحاقها واستغلال ثرواتها وشعوبها.

لقد حوّلت أوروبا الدين، لا سيّما بعد عصر التنوير، إلى مجرد تقليد ومحاكاة، وعلى الرغم من الاعتقاد السائد بأنّ الله يمثل القوة الكامنة التي ينسب إليها كل شيء، وأنّ الفرد والمجتمع بحاجة إلى التقرب إليها، لكنّ الأمر، تدريجياً وفي ظلّ عالم الحداثة، اتّخذ بعداً جديداً، بإضعاف دور الدين على حساب دور الدولة التي حاولت التأثير على المؤسسات الدينية لتتساوق مع مؤسسة الدولة العليا.

كان اكتشاف إسحاق نيوتن قوانينَ الفيزياء الحركية والميكانيك صدمة مؤثرة لعالم الغيب الذي ظلّ الدين متمسّكاً به، الأمر الذي وضع هذه القوانين في إطار الدراسة والفهم والتطوير، دون العودة أحياناً إلى نصوص دينية بإضفاء طابع التقديس عليها، وبالتالي جعلها فوق العلم وتجاربه!

ومع أنّ مثل هذه القوانين لا تلغي الحاجة إلى الدين وإلى الروحانيات، فقد أخذ نجم العلم يرتفع عالياً، وقد ترافق هذا الأمر مع نظرية داروين واكتشافاته، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر،

التي دعا فيها إلى اعتبار أنّ الكائنات البشرية قد تطوّرت من أصل واحد بسبب طفرات جينية ووراثية، الأمر الذي يتعارض مع الأُطروحات الدينية التي تقول «كلّنا من آدم، وآدم من تراب»، وهكذا ارتفع رصيد العلم على حساب الدين.

وهكذا جرت محاولات لتبهيت صورة الدين، فقد نظر أوغست كونت،[22] مؤسس الفلسفة الوضعية، إلى الدين باعتباره استلاباً فكرياً أما فيورباخ، الذي تأثر به ماركس في موقفه من الدين، فاعتبره استلاباً أنتروبولوجياً (إنسانياً)، وذهب عالم النفس سيغموند فرويد[23] إلى اعتباره استلاباً نفسياً، بل وهماً يُصنع في العقل الباطن مثل بقية الأوهام. وحين قرر ماركس، في (المسألة اليهودية)، ملامسة موضوع الدين اعتبره استلاباً اقتصادياً واجتماعياً.

لكن على الرغم من كل ذلك، فالدين لم ينقرض في الغرب، مثلما بشّرت بعض الأطروحات، وعاد بقوة في الاتحاد السوفييتي وبلدان أوروبا الشرقية، مثلما لعبت الكنيسة في أمريكا اللاتينية دوراً في ما سمي لاهوت التحرير. فما بالك به في الشرق، خصوصاً في البلدان العربية والإسلامية، حيث الروحانيات وحيث المجتمعات ما زالت بعيدة، في الكثير من الأحيان، عن الماديات، كما هي في الغرب، لا سيّما حين تعجز الأرض عن إيجاد حلول لمشكلات الفقر والمرض والبطالة والعيش الإنساني والحرية، فلا بدّ من البحث عن معالجات لها في السماء، وبالوعد باليوم الآخر، فضلاً عن قلق الانسان وهواجسه منذ الأزل بشأن لغز الموت والحياة والولادة وأسرار الطبيعة التي تظلّ قائمة مهما تقدّم العلم، فهناك مناطق فراغ لا تشفي غليل الإنسان ولا تطمئن روحه.

يقول الباحث الفرنسي فردريك لينوار، المختص بفلسفة الأديان وسوسيولوجيا الدين، إنّ 93% من الأمريكيين و67 % من الأوروبيين يؤمنون بالله، لكنّ ذلك لا يعني أنهم جميعاً يمارسون الطقوس والشعائر الدينية أو يلتزمون بتعاليم الدين، فهذه المسألة إنسانية وتتعلق بالوجود الإنساني على مرّ التاريخ، وفي جميع المجتمعات والأمم.

ولعلّ نسبة الذين يذهبون إلى الكنائس والجوامع والحسينيات قد ازدادت في العالم خلال الثلاثين عاماً الماضية، لكنّ ارتفاعها كان هائلاً في بلدان الشرق، ومن جانب المسلمين، على نحو شديد.

إذا كان الوقوف عند بوابة الحداثة (MODERNISM) التي تطلق باب الحرية للعقل والتفكير وتقلّل من سلطات المقدّس، فإنها، في الوقت نفسه، تؤكد أنّ التغيير أمرٌ لا مفرّ منه، فالقديم قديم بالتأكيد، مثلما أنّ الحاضر سيغدو قديماً، فتلك سنّة الحياة، إذ إنّ التطور والتغيير هما السمتان المطلقتان في الحياة، وما عداهما نسبي، الأمر الذي يحتاج إلى تحديث MODERNISATION وإلى حداثة MODERNITY، كما أنه بحاجة إلى تجديد ورفض التقليد، وهذا حسب آلن تورين، يحتاج إلى العقلانية RATIONALISM وإلى انفجار معرفي، أي التركيز على العقل والعلم[24].

ملكوت السماء والأرض

شغل ماراثون الصراع الفكري بين الماركسيين والمتدينين القرن التاسع عشر والقرن العشرين كله، لا سيّما بعد أن قادت الحركات الماركسية أنظمة اشتراكية، خاصة بعد ثورة (أكتوبر) الروسية عام 1971

وبعد الحرب العالمية الثانية في عدد من دول أوروبا الشرقية، ثم في الصين وبعض دول آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، لا سيّما أنّ موقفها من الدين والإيمان الديني كان سلبياً، مثلما كانت مواقف رجال الدين، مسيحيين ومسلمين ويهود وغيرهم، سلبية هي الأخرى، وكان كلّ منها معادياً للآخر. لكن ثمة إرهاصات قليلة وخافتة ظلّت تبحث في جوهر الموقف الماركسي من نقد الدين، لا سيّما وأن ماركس لم يقدّم أطروحة متكاملة على هذا الصعيد بقدر استفادته من فيورباخ الذي نادراً ما تتناوله الأدبيات الماركسية.

وباستثناء كتاب ماركس عن (المسألة اليهودية)، فإنه لم ينصرف إلى دراسة الدين أو تقديم أطروحات ومساهمات تُذكر بخصوصه، اللهم إلا إذا اعتبرنا تأثيرات فيورباخ عليه. وإذا كان هذا يتعلق بالجانب النظري (الفكري) فإن الجوانب العملية شهدت صراعات حادة وخصومات شديدة مع التيار الديني. وقد توقفت في كتابي (تحطيم المرايا) لأسلّط الضوء على الفهم الخاطئ والملتبس للعبارة الشهيرة «الدين أفيون الشعوب»، سواء من جانب بعض الماركسيين الذين فسّروها ضد الدين أم من جانب أعدائهم الذين استثمروها باعتبارها الموقف الماركسي السلبي، وعلى لسان ماركس، من الدين، وهو ما لم يقصده ماركس على الإطلاق.

ولعلّ ما ساد في وقت متأخر حول إمكانية التحالف بين الماركسيين والمتدينين لم يتمّ في إطار مراجعة شاملة من الفريقين بقدر ما كان يحمل في ثناياه إقراراً بواقع أليم هو أنّ كلّاً منهما لم يستطع إلغاء الآخر، على الرغم من محاولات التهميش والإقصاء والاستئصال، فضلاً عن ذلك فإنّ كلاً منهما لم يستطع أن يحقق ما كان

يطمح إليه، لا سيّما الانفراد بالساحة، ومع ذلك فإنّ ما حصل حتى الآن لم يكن أكثر من آمال أو أمنيات لم تجد طريقها إلى الواقع إلّا في ظروف محدودة وعلى نحو محدود، الأمر الذي يطرح المسألة على بساط البحث مجدداً.

وإذا كان كاسترو قد بحث هذه العلّاقة بين الماركسية والدين، لا سيّما في السبعينيات وبشكل خاص في الثمانينيات، فثمة فراغات فكرية وعملية لا تزال بحاجة إلى جهد مثابر وعمل طويل الأمد للوصول، من قِبل الطرفين، إلى الهدف المنشود، إذ إنّ المسألة لا تتعلق بالماركسيين فحسب، بل أيضاً بالمتدينين الذين لا ينبغي لهم الصراع على الآمال والأحلام الماورائية الغيبية، بقدر ما يجب عليهم دراسة الواقع والبحث عمّا يعانيه الإنسان من بؤس وظلم واستغلال، انطلاقاً من مقاربة نظرية فكرية ومصالح سياسية واجتماعية واقتصادية راهنة تخصّ البشر الذين يعيشون على الأرض، وليس في مملكة السماء. لهذا اقتضى أن يحتفظ كلّ فريق بما لديه من آمال وأمنيات تبشيرية بالخلاص على طريقته دون إرغام أو إكراه الطرف الآخر على الإيمان بها.

فالماركسيون يقولون إنّ المجتمع الشيوعي سيكون الأكثر سعادة، حيث لا وجود للطبقات والاستغلال، وسينعم البشر «من كلٌ حسب طاقته ولكلٌ حسب حاجته»، أما المتدينون فيقولون إنّ مملكة الأرض زائلة، والباقية هي مملكة السماء، حيث العالم الآخر الأكثر عدلاً وسلاماً وسعادة، والأرض مجرد دار فناء، في حين أنّ السماء هي دار استقرار. «مملكتي ليست من هذا العالم» (يوحنا 18: 33 ـ 36).

ولهذا فإنّ ترك أو تأجيل مسألة الاختلاف على ملكوت العالم الآخر الآتي سيضع مشكلات الأرض أمام استحقاقاتها، أما ملكوت

المستقبل فما زال في رحم الغيب، ولن يوصل الصراع حوله أياً من المتدينين أو الماركسيين إلى أيٍّ نتيجة تذكر.

المهم هو البحث في إشكاليات ومشكلات عالم اليوم، حيث النضال المشترك والمصالح المشتركة للفقراء والكادحين، الذي هو الحقل الفعلي والمساحة الحقيقية الممكنة للعمل والتعاون وحتى للصراع، أي ترك مشكلات عالم السماء والبحث في مشكلات عالم الأرض، التي تواجه الناس يومياً، لأنّ التمسك بالصراع حول عالم الغيب لن يقرّب بين المظلومين بقدر ما يشتت نضالهم.

لقد اصطدم الحزب الشيوعي الكوبي، الذي توحّد مع حركة 26 تموز (يوليو)، بالكنيسة والأبرشيات بعد الثورة، وتوّلد انطباع لدى الطرفين بأنّ صراعهما حتمي واستئصالي، ولذلك حُرما من رؤيةٍ رحبةٍ بعيداً عن اللاهوت إزاء قضايا الحاضر والمستقبل وسعادة ورفاه البشر.

وإذا كان قد حدث تطور مهم في رؤية الكنيسة في أميركا اللاتينية، لا سيّما لدى المجمّع المسكوني في الفترة بين 1962 ـ 1965، فإنّ تلك الرؤية قادتها إلى

أن تلعب دوراً هاماً في لاهوت التحرير في وقت لاحق، وقد عكس النقاش الذي دار بين كاسترو ومحاوره بيتو، عام 1985، رؤية ماركسية جديدة إزاء الموقف من الدين دون مجاملة أو مداهنة أو تنازل، ولكن في إطار قراءة وضعية نقدية للواقع دون تصغير من حجم الآخرين أو تضخيم بالذات. وكان بيتو قد قضى مع كاسترو 23 ساعة عمل كرّسها لرؤيته حول الدين.

إذا كانت هناك جوانب متطورة في هذه الرؤية الجديدة، فإنّ

الكثير من الأحزاب الشيوعية والتيارات الماركسية لا تزال بعيدة عن هذه المراجعة الضرورية، إمّا تشبثاً بالماضي وإمّا تجنباً لفتح هذه السيرة وإمّا مداهنة، من جانب المتدينين، لتيار إسلامي صاعد في الكثير من البلدان العربية والإسلامية وفي بلدان آسيا وأفريقيا.

لم يدرس كاسترو وحده في المدارس اليسوعية، فقد درس شقيقه راؤول، رئيس الدولة حالياً، هو الآخر على أيدي رهبان مسيحيين ويسوعيين في مدينة سانتياغو دي كوبا، وقد حضر ـ حسبما يقول ـ من القدّاسات ما يكفيه لبقية العمر، لكنه لم يبقَ على إيمانه بالكنيسة، ويعترف أنه حافظ على مبادئ المسيح، وهو لا ينكر هذه المبادئ ولا يجحدها خقها. يقول راؤول كاسترو: «إنّ مبادئ المسيح تمنحني أملاً في الخلاص والثورة، إنها تطرد الأغنياء من الجنة خلوَ الوفاض وتهب الخبز للفقراء»، وهو ما ذكّرني بالباحث العراقي التراثي هادي العلوي الذي تحدث عن الفلسفة التاوية مشبّهاً لاوتسة بالمسيح وأبي ذر الغفاري وماركس، وحسب رأيه فإنّ المسيح يعتقد أنه لا مكان للأغنياء في الجنة التي لا يمكنها أن تستوعبهم، يقول المسيح: «إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله» (متى 19: 25).

هل تتعارض الحياة الروحانية مع الحياة الدنيوية المادية؟ وهل هناك ضرورة لاعتزال العالم واعتزال الحياة اليومية، بحجّة التأمل والانصراف إلى الاتصال بالخالق، في صومعة خاصة أو دير أو أبرشية أو مسجد أو جامع أو خلوة مع النفس ومع الله؟ لعلّ هناك نوعاً من القداسة، فبركات الروحانية التي تظهر كمرايا إيمانية لاتباع طريق الحق والعدل، سواء كانت تجليّاً أم انصرافاً لاهوتياً، هي ذاتها التي لا تفصل عن قضايا ومشكلات الحاضر.

وإذا أردنا الحديث عن اللاهوت الخاص بالأناجيل، فهناك إنجيل متى وإنجيل مرقص وإنجيل لوقا وإنجيل يوحنا، ويعني اللاهوت فيما يعنيه انعكاساً للإيمان في نطاق واقع معين. وما ميّز لاهوت التحرير في أميركا اللاتينية هو الوجود الجمعي لملايين الجياع بعيداً عن الشخصانية، وهذا اللاهوت اكتشف أهمية وضرورة اللجوء إلى العلّوم الاجتماعية، بما فيها الاستفادة من الماركسية، إذ إنّ الخوف من الماركسية، كما يقول بيتو، كان أقرب إلى الخوف من الرياضيات، لأنك تشك في أنها ربما تأثرت بفيثاغورس، ولا يمكن لأحد في عالمنا المعاصر أن يتحدث عن التناقضات الاجتماعية دون أن يعزو بعض التقدير للمفاهيم التي بلْوَرها وصاغها ماركس.

كان البابا يوحنا بولس الثاني قد استعار من ماركس عندما تحدث عن التوترات الطبقية والظلم الاجتماعي في رسالته البابوية عن العمل المتفاني الإنساني، والبابا هو نفسه الذي حاول محمد علي أغجا، الذي ادّعى أنه المسيح، اغتياله في تركيا عام 1981[25]، واتُّهِمَت بلغاريا حينها بتنظيم عملية اغتياله في حملة دعائية وآيديولوجية شعواء، ولكن بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وتحلل المنظومة الاشتراكية اتضح بطلان تلك الحملة وتم إسدال الستار على القصة بكاملها (وقد أنهى أغجا مدة محكوميته في ظرف غامض ليطلق سراحه بعد سجنه 20 عاماً، ويلّفه عالم النسيان بعد الضجة الكبرى).

الثورة والكنيسة

سأل فراي بيتو الزعيم الكوبي كاسترو الذي حاوره حول الدين: «هل أغلقت الثورة الكنائس بعد انتصارها؟»، لأنه كان قد سمع وهو

صغير، كما يقول، أنّ على الكنيسة أن تدعو إلى محاربة الشيوعية والاشتراكية، لأنّ انتصارهما يعني إغلاق الكنائس وقتل الرهبان واغتصاب الراهبات وشنق الأساقفة. ولعلّ لمثل هذا السؤال، وإن كان جزءاً من الدعاية المعادية، أساس في الواقع، حيث التصرفات الخاطئة بعد ثورة تشرين الأول (أكتوبر) في روسيا وفي الدول الاشتراكية عقب الحرب العالمية الثانية، وثمة علاقة مع أمريكا اللاتينية، لا سيّما إبان الحكم العسكري في البرازيل، حيث لوحق وعذّب الأساقفة، وهو ما ارتبط في الأذهان بأنّ الثورات غالباً ما تصطدم مع رجال الدين.

وإذا أردنا استعراض علاقة الكنيسة تاريخياً بالثورات الكلاسيكية، بما فيها الكنيسة الكاثوليكية، فقد حصل نوع من الاصطدام، وشمل في عهد الإمبراطوريات القيصرية مع الكنيسة الأرثوذكسية وفي الثورة المكسيكية في المكسيك، وهو ما قد استعاده كاسترو في جوابه، حين أشار إلى أنّ حركة الإصلاح الديني قد ولّدت سلسلة من الصدامات العنيفة، لا سيّما مع بروز حركة مارتن لوثر وحركة جين كالفن (الإصلاحيتين) وظهور الكنائس المتعددة، وقد ترافق العنف وإراقة الدماء مع نشوء حركة الإصلاح والاحتجاج، مثلما سبقها العنف والعسف الذي اتسمت به محاكم التفتيش، ولعلّ الدولة والكنيسة مارستا عنفاً متبادلاً، لا سيّما في ظل التطورات السياسية والاجتماعية، ويمكننا القول إنّ السيد المسيح ذاته كان ضحية العنف، مثلما كان ضحايا كنيسة روما الوثنية القديمة، ولم تخلُ نزاعات الكنيسة ذاتها من العنف أيضاً، بما فيها التصفيات المتبادلة.

لقد دفعت الثورة الفرنسية، وهي حدث عالمي تاريخي للتطور الإنساني، لا سيّما الشعارات التي رفعتها الحرية والإخاء والمساواة، إلى

الصدام مع الكنيسة أو مع جزء منها، لأنّ الثورة انطلقت من البرلمان (الجمعية الوطنية) التي كانت تمثل ثلاث طبقات اجتماعية متمايزة هي:

- طبقة النبلاء.
- الكهنة.
- الطبقة الوسطى، الممثلة للتجار والمهنيين والحرفيين وبعض هؤلاء من الرهبان والأساقفة، وكان هؤلاء قد انحازوا إلى الثورة ولا يمكن إغفال دورهم فيها، وبعضهم ذهب ضحية العنف أيضاً.

وإذا ما توقفنا عند الثورة البلشفية التي قادها لينين عام 1971، فقد وقفت الكنيسة ضدها واحتدم الصراع بين الطرفين، وأقدمت حكومة الثورة على إعدام بعض الرهبان وقلّصت نفوذ الكنيسة وحاولت تدجينها باتخاذ إجراءات إكراهية ضدها، ولم يكن ذلك بعيداً عن الجذر الفكري والسياسي لفهم مغلوط عن الدين وكيفية التعاطي مع الإيمان الديني، مع ردود أفعال ضد تيار الكنيسة المناهض للثورة.

يتناول كاسترو ما حصل خلال الحرب الأهلية الإسبانية حيث ذهب عدد من الرهبان ضحية العنف وأريقت الدماء على نحو واسع، لكنه يميّز الثورة الكوبية وينزّهها من أعمال العنف ضد رجال الدين لأسباب تتعلق بإيمانهم، حيث يقول إنه لم يعدم، أو يعامل بقسوة أو يعذّب، أي أسقف أو راهب، وذلك لأنّ الثوار كانوا قد أصدروا قوانين (المقصود مشاريع قوانين أو قرارات) تقضي بالامتناع عن التعذيب والقتل عندما كانوا في جبال سييرا مايسترا، كما يقول أنه لم يعدم أيّاً من رجال باتيستا أو يعذّب أو يرغم على الإدلاء بمعلومات، «لكننا ـ

يقول كاسترو ـ حاكمنا الجواسيس وأصدرنا أحكاماً بحقهم بما فيه الإعدام».

وإذا كان كاسترو يتحدث عن الجانب الأخلاقي في الثورة وعن القيم والمثل الإنسانية، وتلك هي التي يضحي المناضل من أجلها، فكيف تستقيم علاقة تقبل بممارسات منافية لها. وبغضّ النظر عن ما تقوله أجهزة الدعاية، خاصة في الولايات المتحدة، حول ما لقيه الخصوم والأعداء من قسوة وعنف، فإنّ هناك بعض القوانين ذات العقوبات الغليظة التي يمكن أن تحكم بالإعدام من تتهمهم بالعمل ضد الثورة، ويفاخر كاسترو بأنّ الكثير من الثوريين كانوا على رأس المنظمات المعادية التي تجاوزت الـ 300 منظمة، وبهذه الطريقة كنّا نحصل على المعلومات كما نريد، عبر اختراقات أمنية محكمة ودون اللجوء إلى التعذيب أو العنف.

وكانت بعض الأحكام التي صدرت بحق ثلاثة رهبان شاركوا في غزو كوبا مع عناصر الثورة المضادة المدعومة من واشنطن، ومع أنهم مدانون «بالخيانة العظمى» إلّا أنه لم يصدر حكم الإعدام بحقهم، ثم أطلق سراحهم لاحقاً ولم يكملوا فترة العقوبة كاملة، وكان كاسترو يقول: «لا نريد أن نعطي مبرراً للقوى الامبريالية والرجعية، بأننا نتصرف بشكل قاسٍ ضد رجال الدين، ولم نرغب في زج الرهبان في السجون حتى ولو كانت العقوبة مبررة[26]».

وقد لجأت الثورة عند احتدام المواجهة السياسية إلى التضييق على الكنيسة، فطلبت إلى الرهبان الأسبان مغادرة البلاد وسحبت تصاريحهم بالإقامة، واستغرق الأمر وقتاً ليس بالقصير لتطبيع العلّاقات، وكان أحد الكرادلة قد لجأ إلى دار السفارة الأرجنتينية أثناء غزو خليج

الخنازير (النصف الثاني من نيسان/إبريل 1961) حين بقي في بيت السفير الأرجنتيني، وكانت الأرجنتين قد أقدمت في شباط (فبراير) عام 1962 على قطع علاقاتها مع كوبا، وحينذاك أقنع القائم بأعمال كرسي الأسقفية الكاردينال بالبقاء في كوبا، وعومل بشكل لائق حيث نُقل إلى دار للاستجمام في منطقة ماريانو لكبر سنه، وحاول كاردينال آخر تنظيم انتفاضة مسلحة في محافظة أورينتي ونظم فريقاً لحرب العصابات، لكنه لم يعدم وإنما حُكم عليه بالسجن.

لعلّ من أخطاء الثورة الكوبية إزاء الدين والإيمان الديني، مثلما هي أخطاء السلطات الاشتراكية، هي أنها لم تسمح للمسيحيين بالانضمام إلى الحزب الشيوعي، ويبرر كاسترو هذا التوّجه بالسعي لأن يكون حزباً علمانياً في المستقبل، وهل يمكن «لمسيحي» الانضمام إلى حزب علماني؟

كاسترو والدين

منذ اللقاء التاريخي بين ماركس وإنجلز وصدور (البيان الشيوعي) عام 1848 وجّهت الماركسية الجدل الفلسفي والاجتماعي التاريخي إلى بؤس الإنسان وأسبابه، لا فيما يتعلق بالتفسير فحسب بل وانصبَّ الاهتمام على التغيير، وقد اصطدمت بالكثير من الدعاوى التي حاولت البرجوازية التعكّز عليها، ومنها التستر بالدين وارتداء جلبابه أحياناً، ليس دفاعاً عن مملكة السماء بل للدفاع عن مملكة الأرض «المقدسة»، ونعني بذلك «نظام المُلكية» الذي لا يمكن المساس به، وليس لمثل الدين قدرة «أسطورية» على المواجهة مع الماركسية، خصوصاً إذا ما تعلق الأمر بالملكية، وخصوصاً إذا جرى التعرّض إلى ما

استقرت عليه المجتمعات، لا سيّما المساس بالقواعد والأنظمة والقوانين السائدة التي تحمي مصالحها، وكان «اتّهام» الماركسية بالإلحاد والوقوف ضد الإيمان الديني واحداً من الأسلحة الماضية التي استخدمت ضدها.

أنقل هنا حديثاً لأحد أساقفة المسيحية، وهو الرئيس السابق لأساقفة كانتربري عن علاقة رأس المال بالدين، ولعلّ مثل هذا الفهم قريب إلى التفكير الماركسي، حيث يقول: «إنّ الرأسماليين يعبدون المال ستة أيام في الأسبوع ويذهبون إلى الكنيسة في اليوم السابع»، ولعلّنا من خلال تجاربنا نعرف كم من الذين لا علاقة لهم بالدين في سلوكهم وتعاملهم ينتظرون موسم الحج للذهاب إلى مكة ليغتسلوا من ذنوبهم، كما برر أحد المعارف من رجال الدين، ولا يهمّ إن عادوا إلى عاداتهم، ولعلّهم ليسوا بعيدين عنها حتى عندما يكونون في أوج أدائهم للفروض الدينية، وفي الأماكن المقدسة أحياناً، وفي مقدمتها بيت الله الحرام.

إن مملكة المستغلّين هي الأرض، وليأخذ المؤمنون «مملكة السماء» لهم وحدهم، ولذلك فقد سعى المستغلون لمنع أيّ تحالفات بين المؤمنين، سواء كانوا متدينين أم غير متدينين، وبين الماركسيين الذين تجمعهم أهدافٌ مشتركة ومُثلٌ وقيم ومبادئ مثل الحرية والعدالة والمساواة واحترام حقوق الإنسان، بغضّ النظر عن الدين واللون والجنس واللغة والقومية والانحدار الاجتماعي، ذلك أنّ المؤمنين والماركسيين، والمتدينين والعلّمانيين، يكتشفون في المُثل المشتركة والجامع الإنساني جوهر الحياة البشرية، فالمسيح والنبي موسى والنبي محمد، في لحظة من لحظات النقاء التاريخي، قد قدّموا ملكوت

السعادة للفقراء والمظلومين، مثلما يحاول الماركسيون تقديمه، وإن كان كلٌّ من زاويته، إلّا أنّ الأمر له علاقة بالصيرورة الإنسانية؛ فهو ليس بعيداً عن حلم البشرية للقضاء على الاستغلال وتحقيق حلم الإنسان في الحرية والعدالة والرفاه.

وإذا أردنا تطبيق ذلك على أوضاعنا الراهنة فإنّ ما قدمه لاهوت التحرير في أميركا اللاتينية ونضال بعض القوى الدينية الإسلامية المعادية للإمبريالية والصهيونية في منطقتنا قد التقى إلى حدود كبيرة مع نضال التيار الماركسي، ولعلّ حواراً مفتوحاً وعلنياً واسعاً لا بدّ أن ينفتح بين المؤمنين وغير المؤمنين، بين المسلمين والمسيحيين وغيرهم، وبين الماركسيين والعلّمانيين من جهة أخرى، لا سيّما في قضايا التحرر ومكافحة الاستغلال ومناهضة الاستبداد، ناهيكم عن العدل والمساواة والسلام وقضايا التقدم الاجتماعي.

إنّ مصدر الشقاء الإنساني هو الاستغلال، ولكي يتم استئصال شأفته لا يمكن انتظار ما تمطره السماء، بل إنّ العمل والكفاح سيكونان كفيلين بإشاعة الحرية والحب والعدل والمساواة، تلك التي بشّر بها الرسل والأنبياء والمصلحون الدينيون والاجتماعيون، وهو ما تبشّر به الماركسية التي تدعو إلى حياة إنسانية تليق بالإنسان.

إنّ الشوق إلى العدل هو الرسالة المباركة الأساسية لكلّ من يريد أن يتعمّد بالمناعة ضد فيروس الاستغلال والظلم، سواء كان متديناً أم ماركسياً حالماً بمستقبل جديد للبشرية.

عام 1988 نُشر كتاب في بيروت وعدن بعنوان مثير هو (فيدل كاسترو والدين)، ومثل هذه العناوين، لا سيّما لقادة ماركسيين، مثيرة

إلى حدود كبيرة، خصوصاً وهي تتحدث عن تابوهات ظلّ الكثير من الماركسيين، لا سيّما في عالمنا العربي والإسلامي، يتجنبونها، خاصةً بعد «مرحلة الطفولة الثورية» التي مرّت بها الماركسية في بلداننا، حيث تعاملت بخفة ونزق وسذاجة كبيرة مع قضايا تخصُّ معتقدات الناس، وبسببها تعرضت إلى نكسات كبيرة. والأمر له علاقة بموضوع الفهم الخاطئ للموقف من الدين وتعاليمه، وهو ما اعترف به فيدل كاسترو في حواراته مع فراي بيتو حين قال في معرض تقييمه لسنوات الثورة المبكرة: «لقد شُددنا بإحكام إلى أكاذيب وأُرغمنا على العيش معها، لذلك يبدو العالم مرتبكاً عندما نسمع الحقيقة».

إنّ حوار كاسترو مع راهب دومينيكاني من البرازيل هو فراي بيتو يزيل الكثير من الغشاوة الكثيفة التي غلّفت مواقف الماركسيين والشيوعيين من الدين، وهو يبحث في المشترك الذي يجمع الماركسيين والمسيحيين، وذلك بأسلوب أخاذ على نحو مدهش، الأمر الذي لم يتم التوقف عنده في بلداننا منذ أن قاربنا الموقف من الدين سلبياً ثم ابتعدنا عنه وكأنه تابو يمنع الدخول في مناقشة أو حوار حوله.

الحوار الطريف والعميق تمّ بين رجل دين كاثوليكي يمارس شعائره وطقوسه بإيمانية وبين قائد شيوعي يؤمن بالماركسية، وهو ما ذكّرني بحواري مع المطران جورج خضر (مطران البترون وجبل لبنان) الذي قدّم لكتابي (فقه التسامح في الفكر العربي - الإسلامي: الدولة والثقافة)، الصادر عن دار النهار، بيروت، 2005، وكنت قد عبّرت عنه في الندوة الفكرية التي نظمها (المجلس الثقافي للبنان الجنوبي) بإدارة الأديب حبيب صادق، وشارك فيها، إضافةً إلى المطران خضر، الناقد السوري محمد جمال باروت.

قلت: عندما قرأ المطران مخطوطة الكتاب، لا سيّما الفقرة الخاصة بالمسيحية، توقف قليلاً ليقول: «كنت أشعر أنّ مسيحياً يقف خلف شعبان ليكتب ما كتب»، وهو ما دعاه بعدها إلى نقده بكتابة مقدمة له، وقد سرّني ذلك كثيراً، ثم بادر إلى سؤالي: «ولماذا تفضّل أن أكتبها أنا دون سواي»، أجبته: «لأنك مسيحي وأرثوذكسي لبناني، وأنا من عائلة عراقية عربية مسلمة، وأنت من جبل لبنان وأنا من النجف، وأنت رجل دين ومطران البترون وجبل لبنان، وأنا من عائلة دينية لها مكانتها في حضرة الإمام علي، وأنت متديّن وأنا علماني، وذلك وحده يكفي لكي نتحدث من موقعين متوازيين عن التسامح»، فقال لي: «ولهذه الأسباب أنا متحمس لكتابة المقدمة»، وقد وصلتني بعد أربعة أيام من تسلّمه المخطوطة، وكانت قطعة أدبية ـ فلسفية رصينة وجامعة وإنسانية.

بعدها سردت عليه تلك الحكاية التي كنّا نتناقلها منذ سنوات طويلة ومفادها أنّ «رجل دين مسلماً أدار حواراً مع ماركسي ودام الحوار أكثر من ستة أشهر، تأثر الثاني بالإسلام وأبدى إعجابه به، والأول تأثر بالماركسية وأبدى إعجابه بها، وهو ما تمّ الاتفاق عليه بينهما لمواصلة العمل المشترك والحوار المستمر، كلٌّ من موقعه». وأنا أقرأ حوارات كاسترو مع بيتو تملّكني الشعور ذاته لأنّ كلّا منهما بنى حججه على المنابع الأصيلة للمسيحية أو الماركسية، دون أن يتخلى أيٌّ منهما عن أفكاره، لا سيّما الفهم الأكثر عمقاً للأخلاق والسياسة والاستغلال، ثم الحاجة إلى العمل المشترك لمصلحة الفقراء.

لقد راهن الكثيرون على الاختلاف العقائدي بين المسلمين والماركسيين وبين الماركسيين والمسيحيين وغيرهم، وهو اختلاف لا

يمكن ولا ينبغي إنكاره أو تجاوزه أو محاولة التوفيق بينه على المستوى الفكري، مثلما درجت بعض الدراسات لإيجاد مصالحة بين الإسلام والاشتراكية في الخمسينيات والستينيات، وبين الإسلام والديمقراطية وحقوق الإنسان في الثمانينيات والتسعينيات وما بعدها، لكنّ تلك المحاولات لم يكن حظها في النجاح وفيراً، فلكلٍّ حقله ونطاقه الفكري، دون إهمال المشترك في قضايا النضال السياسي والاجتماعي والحقوقي، ولعلّ هذا المشترك هو إزاء الحياة الراهنة والممارسة الضرورية التي تحتاج حيّزاً هاماً من المهارة الفائقة للتلاقي، خصوصاً إذا ما وضع الطرفان مصلحة الناس وحقوقهم بنظر الاعتبار.

عندما اطّلعت، خلال مشاهداتي الكوبية، على استعادة الكنيسة لدورها سألت عن موقف كاسترو والحزب الشيوعي من الدين، وهو الذي دلّني على الانطباعات الإيجابية الأولى لكاسترو يوم كان يافعاً، ثم اطّلعت على أحاديثه ما بعد فترة انقطاعه عن الدين، لا سيّما عام 1971 في لقاء مع رجال الدين الكاثوليك في تشيلي ولقائه عام 1977 بالقساوسة الجامايكيين، وتذكّرت ما كان يردده بعد انتصار الثورة وأيامها الأولى بأنّ «من يخون الفقراء يخون المسيح»، خصوصاً في فترة التنافر الشديدة مع الكنيسة.

تلقّى كاسترو تعليمه الأولي والثانوي في أفضل المدارس الكاثوليكية في كوبا، لا سيّما رسالتها الأخلاقية التي شكّلت بُعداً استراتيجياً ناظماً لممارسته الثورية. وقد قال آرماندو هارت، عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي الكوبي ووزير الثقافة الأسبق، إنه قد وُجد «ينبوعان من أهم الينابيع التاريخية للفكر والعاطفة الإنسانيين: المسيحية والماركسية، اللتان صوّر أعداؤهما أنهما خطّان متوازيان لا

يلتقيان أبداً»، ويمكنني القول إنّ الدين في أميركا اللاتينية، كما في بعض التجارب العربية، لا سيّما في موضوع النضال التحرري ضد الصهيونية والإمبريالية، قد وجد دروباً جديدة مدهشة، الأمر الذي يستحق وقفة جدّية للتفكير والبحث والعمل والنقد الذاتي أيضاً، لا سيّما للأخطاء والثغرات التي مورست خلال العقود الماضية من الزمان.

5 ـ كتاب (المسألة اليهودية): إعادة قراءة

يعتبر كتاب كارل ماركس (المسألة اليهودية) من أكثر الكتب الماركسية شهرة، وقد يكون أكثرها رواجاً، فبعضهم يترافع به ضد الماركسيين وأحياناً يتمّ الترافع به دفاعاً عنهم، لا سيّما الموقف من اليهود ومن الصراع العربي ـ الصهيوني، خصوصاً وأنّ فهماً مشوّشاً لموقف ماركس من اليهود والمسألة الدينية بشكل عام ومن الدين بشكل خاص قد استمرّ الحديث عنه لأسباب مختلفة ولأغراض مختلفة ومتعارضة أحياناً.

وسواء يهمل هذا التوجه عن عمد أو دون عمد، القضية الجوهرية في الكتاب تتعلق بالديمقراطية والمواطنة والعلمانية، وهي الأساس في حلّ المسألة اليهودية، وهو ما ركّز عليه ماركس، فهو يتعكّز على عناوين أخرى ويرى فيها أكثر تمثيلاً من غيرها في فهم الموقف الماركسي من الدين ومن الصراع العربي ـ الإسرائيلي، خصوصاً إزاء النقد الذي يوجهه أعداء الماركسية إلى موقف الحركة الشيوعية من القضية الفلسطينية، سواء من داخل الماركسية أم من خارجها، لا سيّما بعد تأييد قرار التقسيم رقم 181 لعام 1947 من جانب الاتحاد السوفييتي السابق وانسياق الأحزاب الشيوعية العربية خلفه، بل انقلابها على مواقفها

السابقة وقطيعتها الفكرية والسياسية معها، في إطار ذرائعية تبريرية ظلّت محل ارتياب والتباس وحيرة إلى يومنا هذا، وستبقى بعد ذلك إذا لم تتم مراجعة تلك المواقف ونقدها وتصحيحها تاريخياً في ضوء الموقف الماركسي وخارج نطاق مصالح الدولة السوفييتية التي فضّلت مصالحها على مصالح الأممية وحرية الشعوب واستقلالها، لا سيّما الشعب العربي الفلسطيني! ولعلّ هذا ما حاولنا التوقف عنده منذ أواسط الثمانينيات بشكل خاص(27).

وإذا كان اهتمام طائفة من النقّاد بالكتاب سياسياً، خصوصاً إزاء المسألة اليهودية، وهي عنوانه، فقد تمّ إغفال الجانب الأهم، بل الأساس، من الكتاب، وأعني به موقف ماركس من العلمانية والديمقراطية والمواطنة، وهو الجانب الذي نظرت إليه الماركسية اللاحقة، خصوصاً التطبيقات الاشتراكية، بشكل قاصر، بل مضاد لموقف ماركس نفسه، ناهيكم عن الموقف من الجدل الديالكتيكي إزاء ركن أساس من أركان الفكر الماركسي الوضعي النقدي الجدلي، وهو الركن الذي تمّت فيه معالجة المسألة اليهودية.

يتعلق جوهر الكتاب، الذي تمّت ترجمته وطباعته عدّة مرات إلى العربية، بأطروحات ماركس في الدفاع عن العلمانية والمواطنة والمسألة الديمقراطية، لا فيما يتعلق باليهود وحلّ المسألة اليهودية وحسب، بل وما يتعلّق بالموقف من التطور اللاحق للاشتراكية المطبّقة التي اتخذت موقفاً مناوئاً للديمقراطية وحقوق الإنسان، وهو الجانب الذي ظلّ غائباً ومغيّباً، بل أثير حوله ضباب كثيف، إمّا لتغطيته أو لتضبيب الرؤيا حوله، في ظلّ البيروقراطية الحاكمة، وحتى عندما جرى الحديث عنه من جهة الجانب الحزبي للحركة الشيوعية، فقد ظلّ خجولاً وعمومياً وغير مؤهل

لبلورة أطروحات تنسجم مع التطور الدولي الإنساني في حقل كوني وفي إطار قيم إنسانية.

وقد ركّز الكتاب في حيثياته على تحوّلات ماركس في قضية الملكية الخاصة ودورها التاريخي والطريق إلى التحرّر منها باعتباره يمثّل بداية للتحرر الإنساني أو للنزوع الانساني للتحرر.

وإذا كان بعض الماركسيين قد تحوّلوا أو تفلّتوا أو انقلبوا بين ليلة وضحايا إلى ليبراليين حتى النخاع، بل إنّ بعضهم أخذ يزدري التاريخ الماركسي لتحقيق قطيعة مع ماضيه أو رغبة في إخفائه، فإنّ هؤلاء قد نسوا أنّ ماركس كان قد وضع في اعتباره النضال من أجل الديمقراطية والعلمانية والمواطنة، بربط ذلك بالنضال ضد الاستغلال وضد هيمنة رأس المال، وهو ما يهتمّ به الكتاب على نحوٍ كبير، ولعلّ الأمر ليس جديداً، وهو ما نحاول تسليط الضوء عليه لإزالة ما علق به من غبار وترّهات، مثلما حاولنا إزاء الموقف من المجتمع المدني، لا سيّما وقد اعتبر بعضهم ذلك اكتشافاً «مبرراً» للتحوّل نحو الليبرالية الجديدة، خصوصاً بعد انهيار الكتلة الاشتراكية[28].

إنّ إعادة قراءة كتاب (المسألة اليهودية) ليست ضرورية فحسب، بل وجوهرية، لأنها تعيد تأسيس بعض المفاهيم التي تشكّل إحدى صدمات ما بعد انهيار التجربة الاشتراكية، وفي الوقت نفسه يبيّن كيف أنّ أحد أسباب انهيار الأنظمة الاشتراكية نفسها هو غياب الفهم الصحيح لهذه المفاهيم، وهيمنة الشمولية على أنظمة الحكم السابقة، الأمر الذي جعل من أفكار ماركس، وإذا شئنا الماركسية لاحقاً، وكأنها عدو لدود للديمقراطية أو نقيض شديد لها، كما تمّ تفسير العلمانية على نحو خاطئ باعتبارها ضداً للدين وانتقاصاً منه أو تحقيراً له.

لذا فإنّ محاولة تسليط الضوء على هذا الكتاب إنما هي مساهمة في ردّ الاعتبار لماركس والماركسية من ناحية قضية الديمقراطية التي لا يوجد على الاطلاق تناقض بينها وبين الاشتراكية، وهو ما كان يؤكّده لينين، على الرغم من أنّ التطبيقات قد اتخذت اتجاهاً معاكساً بعد ثورة أكتوبر الروسية عام 1917.

إنّ ما يقوله ماركس، وهو في بدايات «تمركسه»، إزاء مسألة الديمقراطية في كتاب (المسألة اليهودية) مهم جداً، وهو الموقف الذي شكّل قاعدة مهمة للانطلاق إلى الموقف الاشتراكي، لا سيما موضوع العدالة الاجتماعية باعتباره عنصر انسجام لا غنى عنه للتحرر الإنساني، كما أشار، وهو ما حاول التوقف عنده في (نقد فلسفة الحق لدى هيغل) وفي (الآيديولوجيا الألمانية) وفي (نقد برنامج غوتا).

لذا ينبغي قراءة الموقف الماركسي من الديمقراطية في ضوء ما هو جوهري وكلّي وليس في ما هو سياسي، ظرفي أو آني، يتعلق باليهود أو بالدين. إن الموقف الماركسي يدعو إلى عدم اعتبار اليهود قومية خاصة، بل التعامل معهم على أساس أنهم جزء من مجتمعاتهم التي عاشوا فيها، ولعلّ هذا الانتماء يفرض عليهم الاندماج في الشعوب والأمم التي ينتمون إليها وموجودون بين ظهرانيها، وهو الأمر الذي سيكون ممكناً جداً ومناسباً في ظروف علمنة الدولة مع تأكيد احترام المعتقدات الدينية، لكنّ تجيير البلدان الرأسمالية للمسألة اليهودية لخدمة الرأسمال العالمي، لا سيّما بتصديرها إلى العالم العربي، خصوصاً بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، من خلال فرض شروط جديدة، أدّت إلى تحوّل المسألة اليهودية إلى قضية استعصائية عربية، في حين أنها مشكلة أوروبية بامتياز.

لقد تمّ إدماج المسألة اليهودية بالمشروع الامبريالي، على الرغم من أنّ أوروبا نفسها قد تجاوزت الاصطفاف الديني بتحويل الدولة فيها إلى عابرة للأديان من خلال تأكيد علمانيتها ووقوفها على مسافة واحدة من الأديان والطوائف، خصوصاً وأنّ هذا التحوّل قد تكرّس في بدايات القرن العشرين بعد سلسلة طويلة من الإجراءات التراكمية على هذا الصعيد شملت القرن التاسع عشر كلّه.

وإذا كانت مشكلة الأديان والطوائف قد وجدت حلّاً لها، إلى حدود كبيرة، في الدول الأوروبية، وهو حلّ علماني، فإنّ المسألة اليهودية بحاجة إلى مثل هذا الحلّ على مستوى الوطن العربي، خصوصاً وأنّ دولة اسرائيل قد تشكّلت على أساس الدين اليهودي، وقد سعت الدولة العبرية، خلال السنوات الستين ونيّف من تاريخها، إلى التحوّل إلى دولة يهودية نقية، عبر إجلاء العرب منهما أو إرغمهم على قبول الهوّية الواحدة من خلال إلغاء وإقصاء الهويات الأخرى وعدم الاعتراف بالتنوّع والتعددية.

لقد أرادت أوروبا حلّ المسألة اليهودية من خلال تصديرها إلى العالم العربي في حين أنها حلّت مشكلتها الدينية عبر الدولة المدنية، وهكذا أصبحت الصهيونية جزءاً لا يتجزأ من المشروع الإمبريالي، فضلاً عن طبيعتها العنصرية، وهو ما أكّده قرار الأمم المتحدة رقم 3379 الصادر في 10 تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1975، والذي تمّ إلغاؤه في شهر كانون الأول (ديسمبر)1991 بسبب الانقلاب الحاصل في ميزان القوى على المستوى العالمي، لا سيما في الجمعية العامة للأمم المتحدة.

وغدت المسألة اليهودية مسألة عالمية بعد أن كان بالإمكان منح

اليهود حق ممارسة طقوسهم وشعائرهم الدينية في الدول التي يعيشون فيها كمواطنين بدلاً من اختيار فلسطين التي وقعت تحت الاحتلال بعد اتفاقية سايكس بيكو السرّية عام 1916، حين تمّ الشروع بوضع اللمسات الأخيرة لاعتبارها وطناً قومياً لليهود فيما بعد. وكان أهل فلسطين يناضلون ضد الاحتلال والانتداب البريطاني من أجل حقهم في الاستقلال والحرية وتقرير المصير، وهو ما عمدت بريطانيا إلى تأجيله والتباطؤ فيه والتآمر عليه عبر محاولتها وضع وعد بلفور موضع التطبيق، وهو الوعد الصادر عام 1917 من جانب وزير خارجيتها بمنح اليهود وطناً قومياً. وقد تحقّق للمشروع الصهيوني مثل هذا النجاح عندما قررت الأمم المتحدة، عام 1947، تقسيم فلسطين وفق القرار رقم 181، لا سيّما بعد فتح باب الهجرة إلى فلسطين وجلب المزيد من يهود العالم إليها لاحتلال الأرض والعمل والسوق، وهي الأركان الثلاثة التي عملت عليها الصهيونية طيلة خمسة عقود من الزمان في فلسطين لتتمكّن من إقامة كيانها السياسي لاحقاً.

ولعلّ ذلك ما كان هيرتزل يسعى إليه عندما كتب كتابه (دولة اليهود) The Jewish state عام 1896، والذي تبنّاه المؤتمر الصهيوني الأول المنعقد في مدينة بال (بازل) السويسرية عام 1897، وقد أدرك مؤسسو الدولة الصهيونية أهمية ربطها بالرأسمال العالمي لكي يتمكن هذا الأخير، في نهاية المطاف، من الدفاع عنها وحمايتها باعتبارها جزءاً منه، بل جزء لا يمكن الاستغناء عنه.

هكذا تحوّلت المسألة اليهودية إلى جزء من التاريخ العربي بعد أن برزت المسألة اليهودية كجزء من التاريخ الأوروبي، لا سيما دور اليهود المالي، فالمسألة اليهودية ـ على حد تعبير ماركس ـ لا تتعلق بالدين

اليهودي الذي هو، مثل سائر الأديان التوحيدية (الإسلامي والمسيحي)، دين عربي شرقي، بل في دين اليهودي الذي هو المال والربا، وقد مارس اليهود هذا الدور في القرون الوسطى القائمة على سيادة الاقتصاد الطبيعي وغياب السلعة والنقد[29].

ولعلّ هذا الدور اللاربوي هو الذي أسس، في مرحلة الرأسمالية، لنشوء المسألة اليهودية، لا سيّما حينما أصبح المال هو دين الرأسمالية، حسب وصف ماركس الذي ناقش «الغيتو اليهودي» الانغلاقي ودور المال التاريخي لليهود، على الرغم من أنّ معظم اليهود أصبحوا فقراء، في حين أصبح بعضهم من كبار رأسمالي أوروبا، لذلك اشترع ماركس حلّاً يقوم على المواطنة المتساوية والدولة العلمانية، خصوصاً وأنّ اليهود هم جزء من التكوين القومي للأمم الأوروبية التي ينبغي عليهم الاندماج فيها.

لقد عالج ماركس وضع الدين في المجتمعات الحديثة، لا سيّما مسألة التحرّر السياسي، وهي المشكلة التي كانت حادة، بل ملتهبة، في أوروبا آنذاك، علماً أنّ الرأسمالية التي كانت صاعدة لم تبلور حلاً شاملاً لها حتى ذلك الحين، الأمر الذي دفع ماركس إلى نقدها، باتخاذ موقف علماني يحترم الدين، لا سيما حين يؤكد أنّ المسألة تتعلق بتحرر الدولة من الدين، بمعنى أنّ تتوقف الدولة عن أن تكون دينية، لأنّ الدولة محايدة وعليها أن تضع مسافة بينها وبين الدين، مع ضمان حرية المعتقد وحق ممارسة الطقوس والشعائر الدينية بحرية.

هكذا سيكون إبعاد الدين عن العملية السياسية ليس إلغاءً للدين بقدر ما هو إبعاد لدوره السياسي، أما دوره الاجتماعي والمعتقدي فسيبقى قائماً ونمطياً وإرشادياً، ذلك أنّ الدين «المفعم بالحياة والقوة»، حسب تعبير ماركس نفسه، لا يتعارض مع قيام الدولة المدنية

التي يسميها «الكاملة»، وذلك عكس ما هو شائع عن ماركس ذاته.

ولعلّ إهمال قراءة كتاب المسألة اليهودية أو قراءته قراءة إغراضية أو وفق وجهة نظر مسبقة بشأن موقف ماركس من الدين، سواء النظرة الخاطئة لبعض الماركسيين أو لجماعات التيار الحزبي بشأن الموقف من الدين أو صمتهم فيما بعد، دليل اتهام مسبق أو ارتياب قائم، أو النظرة الجاهزة للتيار المعادي للماركسية الذي يتهمها بالالحادية والإساءة إلى الأديان انطلاقاً من تفسير العبارة الشهيرة المنسوبة إلى ماركس «الدين أفيون الشعوب» والمقتبسة عن كانط من كتابه (الدين في حدود الفعل البسيط)، كما تمت الإشارة إليه، والتي يتم تفسيرها على نحو خاطئ ومشوّش من الجانبين، الماركسي واللاماركسي.

وعندما تكفّ الدولة عن أن تكون دولة دينية فإنّ ذلك سيعني احترام حق المواطنة المتساوية الذي دعا إليه ماركس من خلال الدولة المدنية، ولعلّ التحرّر السياسي سيعني تحرّر الدولة من الدين بتحوّله من الحقل العمومي إلى الحقل الخصوصي، أي اعتبار الدين علاقة الإنسان بخالقه أو بمعتقده الديني، وهي علاقة خاصة، وهكذا فإنّ التحرّر السياسي للإنسان والدولة لا يلغي الدين أو يقصيه، بل يجعل التديّن من صميم معتقدات الإنسان وخياراته الخاصة، دون أيّ امتيازات سياسية، وحتى لو تحرّرت الدولة من الدين فإنّ الإنسان سيبقى لصيقاً به، ولا يعني تحرّر الدولة منها تحرّر الإنسان من الدين، بل سيعني تمكّنه من الحصول على حريته الدينية كاملة باعتبارها حق شخصي له.

وأستعيد هنا قولاً لماركس يذكر فيه أنّ ذلك يمثل «خطوة تقدمية كبيرة حقاً» للإنسان، ومن وجهة نظري فإن الماركسية في عصره قد مثّلت بتطلعاته تلك أهم منجزات البرجوازية عهد ذاك، وهو ما حاول

ماركس أن يؤسّس عليه في (المسألة اليهودية) ليدخل عالم تحرّر الدولة، ومن خلالها تأمين حرية الإنسان في المعتقد وفق مبادئ المواطنة والمساواة، علماً أنه كان يدرك أنّ اللامساواة تكمن في الطابع الطبقي الاجتماعي للمجتمع البرجوازي الذي يخلق تمايزاً بين الفقراء والأغنياء وبين من يملكون ومن لا يملكون، وذلك حين يميّز بين التحرّر السياسي والتحرّر الإنساني، لكنّ التحرّر السياسي سيكون خطوة إلى الأمام في طريق التحرّر الإنساني، ولكنها ليست الخطوة الأخيرة أو الطور الأخير للتحرّر الإنساني.

إنّ المجتمع البرجوازي حين يتكوّن على أساس التحرّر السياسي يؤسس لانقسام جديد يحتاج فيه إلى كفاح طويل الأمد لتحقيق التحرّر الإنساني الذي تشكّل الملكية الخاصة جوهره، وكان ماركس قد شرع يؤمّن مستلزمات هذا المشروع الفكري، بعد أن تمركس، أي أصبح «ماركسياً»، بمعنى «جدلياً»، وهذا ما تكشفه مخطوطات عام 1844، لصياغة مشروعه السياسي بعد صدور «المانفستو» (البيان الشيوعي) وبناء الأممية الشيوعية الأولى التي تأسست عام 1864، وصولاً إلى مشروعه وسفره التاريخي (رأس المال) الذي أنجز جزءه الأول.

وتكمن أهمية كلام ماركس في ما يلي:

إنّ التحرّر السياسي، بما فيه مبادئ المواطنة والمساواة التي هي نتاج عصر التنوير، لا يشكّل نهاية المطاف قياساً بالتحرّر الإنساني الذي يطمح إليه، خصوصاً هدفه الأساسي الذي هو إلغاء استغلال الإنسان للإنسان، لكنّ التحرّر السياسي سيكون بداية لا غنى عنها في طريق التحرّر الإنساني.

إنّ مفاهيم العلمانية والديمقراطية، التي هي نتاج الفكر البرجوازي

حامل هذه الأفكار، تشكّل مرحلة أولى على مستوى التحرّر الإنساني، لكنها مرحلة غير نهائية لتحرّر الإنسان، ولهذا فهو يعتبرها «خطوة تقدمية» و«تحوّلاً مهمّاً» على صعيد التحرّر الإنساني الذي يتجسّد في إلغاء الاستغلال والاستلاب والقهر، وتحقيق الانتقال إلى مملكة الحرية من مملكة الضرورة.

إنّ ما قصده ماركس في كتابه (المسألة اليهودية)، بخصوص دين اليهودي الواقعي، الذي اعتبره المال، إنما هو دين للرأسمالية ككلّ، بل هو دين العالم أجمع بعد أن عملت الرأسمالية على تعميمه في المرحلة الأولى من العولمة للبحث عن أسواق لتصريف البضائع، وهو دين كان ولا يزال قائماً، بل وحاكماً، على المستوى الكوني، ولعلّ ماركس والماركسيين وكل من يدعو إلى تحقيق العدالة الاجتماعية وإلغاء الاستغلال لا بدّ أن يعملوا ضد هذا الدين الراسمالي الذي يمثل درجة من درجات التوحّش، ويمثل كذلك الوجه الأكثر بشاعة للعولمة. إنّ التخلّص من هذا الدين، أي «المال»، بإلغاء الاستغلال، إنما هو تحقيق للتحرّر الإنساني.

عمد ماركس في كتاب (المسألة اليهودية) وفيما بعد في (مخطوطات عام 1844) وكتاب (الآيديولوجيا الألمانية) إلى استخدام مفردات «الديمقراطية» و«العلمانية» و«المواطنة» و«مبادئ المساواة» تأكيداً على كونها المدخل الأول والمهم للتحرّر الإنساني، والتي بدونها ستكون مثل هذه المهمة عسيرة وقاسية ومعقّدة، وقد استفاد ماركس في ذلك من قراءة مونتسكيو وتأثر بحركة التنوير التي يمكن اعتبارها أحد مصادر الماركسية المهمة التي جرى إهمالها عند الحديث عن مصادر الماركسية بطبيعتها الكلاسيكية وبتحديدات لينين فيما كتب

عنها عندما أراد تقديمها أو تبسيطها بطريقة مدرسية إلى جمهرة العمال، لكنّ مثل هذا التبسيط قد تمّ تعميمه وأصبح هو السائد.

لعلّ ماركس، في بدايات تمركسه إلى أن وصل إلى الاشتراكية، لم يكن يفكّر بطريق أخرى غير طريق الديمقراطية، وهو استنتاج تمّ إهماله، لا سيما في الممارسات الشيوعية، وكان ماركس، بحكم وعيه الذي أخذ يتبلور بتمركسه، أي جدليته، يدرك أنّ طريق التحرّر الإنساني، عبر إلغاء الاستغلال، يحتاج إلى مرحلة التحرر السياسي المضنية، وهذه قد تقوم بها البرجوازية نفسها، مهيئةً الظروف للطبقة العاملة للانتقال الاشتراكي من خلال تأمين الديمقراطية، أي مزاوجة التحرّر السياسي بالتحرّر الإنساني، وهذا الأخير هو الهدف الأساس لماركس والماركسية من بعده!

لقد كان لعصر التنوير دور أساسي في بلورة وعي ماركس وفي تغذية مصادره الفكرية وإغناء روافده الروحية الحيوية، لا سيما الفكر الديمقراطي البرجوازي، حيث كان ماركس من أكثر المفكرين تأثراً بمونتسكيو وكتابه (روح الشرائع)،[30] الذي يقوم على الحرية والديمقراطية والعلمانية، وهي منابع مهمة للفكر الماركسي، وقد جاءت الماركسية لتؤكد هذه المفاهيم وتبني عليها، بل لتقوم، أو تحاول القيام، بتعميمها على مستوى المجتمع ككل، ولعلّ حق المساواة في الانتخاب وفي ممارسة الحقوق السياسية إنما هو تمهيد لحق الإنسان في المساواة في العيش وعدم التمييز، وتلك أسس اجتماعية واقتصادية للتحرر السياسي.

بسبب ذلك دعا ماركس إلى شن هجومه ضد «المُلكية الخاصة» التي تقف حجر عثرة أمام التحرّر الإنساني والمساواة الكاملة،[31] وإذا

كان ماركس يدعو إلى حقوق الإنسان فإنه ينتقد تقليصها، لأنها ستصبح حقوق أصحاب الثروة والمالكين والبرجوازية بشكل عام، وهنا يجعل الاختلاف بين حقوق المواطن وحقوق الإنسان هدفاً آخر لنقده، حيث يعتبر الحق في الحرية لا يعني الحق في الملكية الخاصة، أي حق الحصول على الثروة واستخدامها دون مراعاة حقوق الآخرين، أي تقديم ما هو ذاتي على ما هو عام، ولذلك فإنّ ماركس يعتبر تعميم حقوق الملكية الخاصة البرجوازية انتفاءً للحقوق السياسية للإنسان، طيلة القرن التاسع عشر، الأمر الذي دفع الإنسان إلى الفقر، وهذا يعني حرمان حقوقه السياسية، لهذا ركز ماركس على موضوع التحرّر الإنساني (الاجتماعي والطبقي فيما بعد) بعد التحرّر السياسي، لأن ذلك شرط لا غنى عنه لتأمين احترام حقوق الإنسان كاملة، وهو ما أشار إليه في كتاب (المسألة اليهودية)[32].

في كتابه (المسألة اليهودية) دعا ماركس إلى علمانية الدولة وفصلها عن الدين ووضع مسافة بين الحقل العام لممارسة العمل السياسي وبين الحقل الخاص لممارسة الطقوس والشعائر الدينية، ويكون بذلك قد ساهم في استكمال علمانية أوروبا (فرنسا وبريطانيا وألمانيا) حتى من موقع النقد، العلمانية التي تطوّرت وتوطّدت لاحقاً في القرن العشرين، علماً أنّ جدلاً بين البرجوازية ذاتها كان قائماً، فقد كان العديد من الأوساط المحافظة المشدودة إلى الماضي تنقصها الجرأة للسير بمفهوم الدولة العلمانية إلى أقصاه، وهو ما استمر الجدل والنقاش بشأنه حتى أواسط القرن العشرين وربما بعده، ولا يزال هذا الجدل محتدماً في عالمنا العربي والإسلامي على نحو شديد، لا سيّما بعد ثورات الربيع العربي.

إنّ تاريخ العلمنة هو صراع بين تيارين، خصوصاً حول مبادئ المواطنة والمساواة من جهة، وفصل الدين عن الدولة من جهة ثانية، وكانت قضايا حقوق الانسان في الولايات المتحدة وفرنسا، المثبتة في دستورهما، مسوّغاً أساساً لتشديد الكفاح لتأكيد التحرّر السياسي من جهة، ومواصلة الأمر لاحقاً لتحقيق التحرّر الإنساني من جهة أخرى، وهو ما اتّسم بالصراع الطويل، ابتداءً من حق التملك، مروراً بحق الانتخاب وحق التنظيم والحق في النشر والتعبير عن الرأي وتداول السلطة سلمياً وحقوق المرأة وحقوق الأقليات، وصولاً إلى منظومة الحقوق كاملة، تلك التي وضعت لبناتها الأولى بعد عقود من الزمان، لا سيّما بعد تأسيس الأمم المتحدة وفي ميثاقها 1945، ولاحقاً في الاعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 والعهدين الدوليين لحقوق الإنسان لعام 1966 ـ الأول خاص بالحقوق المدنية والسياسية والثاني خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ـ اللذين دخلا حيّز التنفيذ عام 1976، حيث تمثل هذه الوثائق الأساس لما نسمّيه «الشرعة الدولية لحقوق الانسان».

يمكنني القول، دون مبالغة أو حتى دون خوف الوقوع في الخطأ، إنّ كتاب (المسألة اليهودية) هو مساهمة جادة ورصينة في الدفاع عن العلمانية والديمقراطية وعن الدولة المدنية العصرية ومبادئ المواطنة والمساواة، وهذه المبادئ هي التي تمّ إهمالها من جانب الماركسيين والاشتراكيين، سواء عندما وصلوا إلى السلطة أم في بلدان العالم الثالث حيث حاكت تجاربهم تجارب بلدان الأصل فيما يتعلق بالتطبيق الاشتراكي الذي اتّخذ بعداً مشوّهاً نقيضاً لفكر ماركس نفسه، ناهيكم عن أيّ أفكار ماركسية وضعية نقدية لاحقاً. وقد لامس المفكر

الفلسطيني الماركسي سلامة كيلة هذا الاستنتاج في مقدمته لكتاب (المسألة اليهودية)، وهو الأمر الذي ظلّ غائباً ومسكوتاً عنه، ناهيكم عن بعض القراءات ذات الطبيعة الإغراضية والمسبقة التي اهتمّت بجانب واحد من هذا الكتاب وأغفلت لبّه أو جوهره[33].

إنّ إعادة قراءة كتاب (المسألة اليهودية) تستحق إعادة مراجعة الفكر الماركسي لماركس والماركسية بشأن قضايا المجتمع المدني وحقوق الإنسان، وهو ما توقفت عنده كثيراً في مناسبات مختلفة، منها كتابان صدرا لي: الأول بعنوان (نوافذ وألغام ـ المجتمع المدني الوجه الآخر للسياسة) والثاني (المجتمع المدني ـ سيرة وسيرورة)، وفي دراسات وأبحاث ومقالات متنوعة على مدى نحو ثلاثة عقود من الزمان.

إنّ إعادة القراءة تعني إعادة التأسيس والتأصيل والتأويل والتنّاص بين ماركسية ماركس الصالحة لعصره وماركسية عصرنا التي عليها استنباط أحكامها بما ينسجم مع القواعد العامة وعلى أساس المنهج الديالكتيكي الذي اعتمده ماركس منهجاً متجدداً وقابلاً للتطور والإضافة والحذف.

لقد كانت فلسفة عصر الأنوار أساساً لفكر ماركس التنويري بشأن حقوق الإنسان، وهو الأمر الذي يمكن تطويره بما يتناسب مع عصر العولمة بوجهيها المتوحّش والإيجابي، وبقدر هيمنتها على الاقتصاد العالمي ووسائل الاتصال والمواصلات والثروة العلمية التقنية، فإنّ هذه هي الأخرى يمكن توظيفها بما يتناسب مع القيم الإنسانية، قيم الثقافة والمواطنة وحقوق الإنسان.

وقد يكون من حسن حظ الماركسيين سقوط المنظومة الفكرية السوفييتية بعد انهيار المشهد الاشتراكي، الأمر الذي فتح أمام الماركسيين آفاقاً جديدة لتقبل الفكر الحداثي الديمقراطي العصري، بعيداً عن تعميمات السوفييت «الملنينة»، وبشكل خاص «المستلنة» (نسبة إلى لينين وستالين)، وإن كانت مساهمة لينين كبيرة في تطوير الماركسية، خصوصاً كتبه (المادية والنقد التجريبي) و(الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية) وغيرها. أما فيما يتعلق بالتطبيق الاشتراكي، لا سيّما في فترة الحرب الإمبريالية ضد ثورة أكتوبر، فقد تمّ تبرير موضوع **دكتاتورية البروليتاريا** التي لم ترد على لسان ماركس سوى ثلاث مرات، وكان يقصد بها دكتاتورية الأغلبية ضد دكتاتورية الأقلية، دون الدخول في تفاصيلها باعتبارها فترة انتقالية نحو الديمقراطية الاشتراكية، لكنّ الأمر اتخذ شكلاً مغايراً، عبر تعزيز طابع الدولة البيروقراطية، وذلك للتذرع بظروف الغزو الخارجي، ولكنها تدريجياً تحوّلت إلى نظرية عامة في إطار نسبها إلى ماركس، ثم جاء ستالين بعد لينين ليشكل قطيعته مع ماركسية ماركس، خصوصاً بجعل النموذج السوفييتي البيروقراطي الأوامري موديلاً للاشتراكية أقرب إلى **سرير بروكروست**، وللأسف حاكت تجارب اشتراكية أخرى هذا النموذج لخلق بيروقراطياتها، وإن كانت من نوع آخر، مثل الصين وألبانيا ويوغسلافيا وفيتنام وكوبا، لكنها من حيث الجوهر لا تختلف عن النموذج السوفييتي ونماذج دول أوروبا الشرقية.

لم تهمل تلك التجارب التي وصلت إلى طريق مسدود مسألة الديمقراطية والحريات باعتبارها امتداداً وتواصلاً لفكر التنوير وأحد مصادر ماركس وحسب، بل تمّ وضع الديمقراطية الاجتماعية في مواجهة الديمقراطية السياسية، باتهام الأخيرة كونها من نتاج البرجوازية

وفكرها «الإصلاحي» غير الثوري، وهو ما ينبغي التصدّي له، لذلك ظلّت العديد من الأحزاب الشيوعية تزدري مسألة الانتخابات وتجارب البرلمانات وتستصغر شأنها، وسارت على منوالها أحزاب عالمثالثية كثيرة في آسيا وأفريقيا وبلدان عربية عديدة، طاعنة بما يسمى الشرعية الدستورية البرلمانية، مستبدلة بها الشرعية الثورية الانقلابية، مبررةً ذلك كله بمصالح العمال والفلاحين.

هكذا ألصق بالشيوعية والماركسية بشكل عام صفة الدكتاتورية ومعاداة الديمقراطية أو تحويل الأخيرة إلى وضعية شكلية هدفها تنظيم عنف الطبقات الكادحة ضد البرجوازية، سواء عندما تكون في السلطة أم عندما تخلع عنها. وأصبح الاستبداد صفة شائعة لسلطات التحوّل الاشتراكي، حيث كان الفضاء السائد يؤدي إليه، طالما تمّ النظر باحتقار إلى المفاهيم الديمقراطية، أو طالما حدثت تشويهات عليها تمسّ جوهرها التحرّري الإنساني بعد التحرّر السياسي.

قد يكون من سوء حظ الماركسية أنّ الثورة الاشتراكية في روسيا شبه الإقطاعية المتخلّفة هي التي نجحت، الأمر الذي خلق ظروفاً موضوعية للسير في طريق البيروقراطية الأوامرية الاستبدادية، في حين أننا افترضنا نجاح الثورة في فرنسا أو بريطانيا أو ألمانيا أو غيرها، فإنّ تطوّر هذه البلدان حضارياً ومدنياً، لا سيّما في ميدان التحرّر السياسي، لم يكن ليسمح للنظام السياسي الذي أطلق عليه اسم الاشتراكية بانتهاج سبيل الديكتاتورية أو الاستبداد، وحتى لو حصل ما حصل بعد تطور ألمانيا باتجاه النازية وإيطاليا باتجاه الفاشية، فإنّ ذلك جزء من انكسار التاريخ في لحظة من لحظات ضعفه وفي حلقة من حلقاته الهشّة، لكنّ هذه البلدان سرعان ما استعادت سيرها باتجاه مثل

الديمقراطية والعلمانية والمساواة والحداثة، في حين استغرق الأمر وقتاً طويلاً لكي تستعيد روسيا منظومتها للسير في الطريق نحو الديمقراطية والتخلص من نموذج الاستبداد.

كما ساهمت الحرب والحصار الاقتصادي ضد روسيا في اتباعها هذا الطريق، ناهيكم عن دور الدولة الاقتصادي بما سمّي بسياسة النيب Nep (السياسة الاقتصادية الجديدة)، فضلاً عن بعض نزعات المغامرة وإقصاء وإلغاء الآخر وهيمنة عبادة الفرد إلى درجة التأليه.

لعلّ أحد الأسباب يعود إلى أنّ الماركسية ذاتها لم تكن قد بلورت بعد نظرية متكاملة حول الدولة والنظام السياسي، الأمر الذي احتمل مثل تلك التطبيقات ذات البُعد الاستبدادي، كما أنّ الصراع العالمي، آيديولوجيا ودعائياً، كان صراعاً حاداً، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً ونفسياً، خصوصاً في إطار ماكينة الحرب ونهج التسلح، لا سيّما في فترة الحرب الباردة 1947-1989. كلّ ذلك دفع بالبلدان الاشتراكية إلى نسيان قضية الديمقراطية والحريات، بل استسهال التخلي عنها بالضد من الطبيعة البشرية لحساب الصراع الأساسي ذاته، واتضح أنه لا يمكن تعويض الديمقراطية أو تأجيلها تحت أيّ حجة أو ذريعة، سواء الخطر الخارجي أم مهمات التنمية أم مصالح العمال والفلاحين أم العدالة الاجتماعية أم غير ذلك، وتلك كانت إحدى كوارث التجارب الاشتراكية السابقة.

إنّ إعادة قراءة المتن الماركسي وتأويلاته تعطينا تصوّراً حول النقص في الفكر الماركسي الذي ظل يبحث في الكثير من الهوامش، دون أن يخصص لنظرية الدولة مكانة تستحقها على الرغم من أنّ ماركس أولاها ركناً أساسياً في النضال السياسي، حيث يمكن الحديث عن

ماركسية ثورية انقلابية ضد الدولة البرجوازية، لكن دون إمعان النظر في مآلها اللاحق، وبشكل خاص بعد التحوّل الاشتراكي، وهو ما صحّ قوله: «إنّ الماركسية هي نظرية الرأسمالية بامتياز».

لقد كان كتاب (المسألة اليهودية) انعطافة أساسية لدى ماركس ذاته، حيث حقق فيه قطيعة مع ماضيه الهيغلي «اليساري» من جهة، مثلما بلور فيه طريقاً سالكة بين مفاهيم الاشتراكية ومفاهيم الديمقراطية، وهو الجانب المهمل من ماركس والماركسية، كما أنه الجسر الموصل بين الاشتراكية وفلسفة الأنوار، وهو ما يمكن اعتباره رصيداً للماركسية لا رصيداً ضدها.

الدين هو العبير الروحي للإنسان، فقد يجد الإنسان أحياناً معادلاً لشقائه الواقعي عبر الدين الذي يمثّل احتجاجاً على واقعه المعاش بانتظار تحقيق سعادته المنتظرة، ولعلّ نقد الواقع ونقد المنتظر من السعادة يمثل نقداً للوهم أيضاً، للقناع وللاستلاب الذاتي في الوقت نفسه، وهكذا يتحوّل الأمر من نقد الواقع إلى نقد اللاهوت، وإذا كانت الثورة قد بدأت في الماضي في دماغ الراهب، فإنها أخذت تتشكّل في دماغ الفيلسوف الذي أمسك بناصية نقد الواقع بكل تعقيداته، بما فيه نقد الدين في الوقت نفسه.

أما السلوفيني سلافوي جيجك فيعتبر من أهم المفكرين الماركسيين المعاصرين في أوروبا، لا سيّما من حيث بعض أفكاره الصادمة وشعبوية شخصيته الاقتحامية، ولم يترك مجالاً إلّا وخاض فيه، بدءاً من التكنولوجيا الرقمية، مروراً بما بعد الحداثة وما بعد الماركسية، وصولاً إلى ألفريد هتشكوك المخرج السينمائي اللامع، حيث يعتبر السينما من أهم الفنون في الصراع الآيديولوجي، وقد

أجرت معه بورد نيوز حواراً حول مهرجان السينما في سراييفو، عاصمة البوسنة والهرسك التي عاشت عزلة استمرت أربعة سنوات خلال الحرب المشهورة التي قادها الزعيم الصربي رادوفان كارادزتيش (أواسط التسعينيات).

حسب تعريف جيجك لنفسه في هذه المقابلة يقول إنه لا يزال ماركسياً (على الطريقة القديمة) وإذا كانت الشيوعية تشكل معادلاً للنظام الاشتراكي الذي انهار فهو ليس شيوعياً، كما يقول، لأنه يعتبر أنّ الماركسية لم تنهَر، ودليله هو أنّ الشيوعيين ما زالوا يمسكون بمقاليد السلطة في بعض المناطق، ويديرون أعتى نظام رأسمالي (في الصين)؛ فهو يعتبر الصين بلداً رأسمالياً بإدارة شيوعية، وإنّ المعنى الوحيد الذي نكون فيه شيوعيين هو من حيث اهتمامنا بالمشترك الطبيعي والمعرفي الذي يهدّده النظام السائد.

وقد اطلعت على كتابين مهمين صدرا له: الأول يتحدث فيه عن التجربة الصينية من خلال دور ماوتسي تونغ، وهو بعنوان (ماوتسي تونغ: حول الممارسة والتناقض)، وقد زيّن الغلاف الأول بصورة صغيرة لماوتسي تونغ وهو أقرب إلى مرحلة الشباب، أما صفحة الغلاف الأخيرة فقد خُصِّصت بالكامل للدالاي لاما وتحتها عبارة له تقول: «ما زلنا ماركسيين!»[34] أما الكتاب الثاني فهو بعنوان (مرّة كتراجيديا والأخرى كمهزلة) مع عنوان فرعي هو (لماذا على اليوتوبيا الليبرالية أن تموت مرتين!؟) وقد صدر الكتاب عام 2009، وترجمه إلى التشيكية Rdowan Baros عام 2011،[35] ويتحدث فيه عن الاشتراكية الرأسمالية، لا سيّما بعد تداعيات الأزمة الرأسمالية بعد عام 2008، بانهيار بنوك كبرى وشركات تأمين عملاقة[36].

هوامش الفصل الثاني

(1) قارن: مروّة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية، جزءان، دار الفارابي، بيروت، 1979. قارن كذلك: مروّة، حسين وآخرون: دراسات في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، 1980. انظر: العالم، محمود أمين وآخرون: دراسات في الإسلام «مفهوم الزمن في الفكر العربي ـ الإسلامي، قديماً وحديثاً»، دار الفارابي، بيروت، كانون الثاني (يناير) 1980. قارن: جوزي، بندلي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، تقديم د. حسين مروة، دار الجليل، ط3، دمشق، 1982. انظر: سعيد، إدوارد: تغطية الإسلام، ترجمة سميرة نعيم خوري، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980. انظر كذلك: سعيد، إدوارد: الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1984. انظر: العلوي، هادي: المستطرف الجديد «نصوص تراثية منتقاة بمعيار نقدي معاصر»، دار الطليعة، ط1، 1983. قارن: أركون، محمد ولوي، غارديد: الإسلام: الأمس والغد، ترجمة علي المقعد، دار التنوير، بيروت، 1983.

(2) صدر الكتاب بطبعة ثانية عن دار آراس، إربيل، 2012، كما صدر بطبعة أولى باللغة الكردية عن الدار ذاتها، وتمت ترجمته إلى اللغة الإنكليزية وهو تحت الطبع حالياً.

(3) يشعر الباحث أنه بحاجة مستمرة إلى سبر معلوماته وتعميق قراءاته الإسلامية التاريخية، خصوصاً للتيار الإسلامي المعاصر وما حصل فيه من تطوّر، سواء لحركة الأخوان المسلمين ذات الاجتهادات السنّية وأفكار حسن البنا وسيد قطب ومحمد الغزالي وراشد الغنوشي ويوسف القرضاوي والسيد طنطاوي ومتولي الشعراوي أو للحركة الإسلامية الشيعية الجديدة، خصوصاً أطروحات محسن الأمين وعلي شريعتي ومحمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد باقر الناصري وشريعة مداري وروح الله الخميني وعلي الخامنئي وغيرهم.

(4) انظر: ماركس، كارل ـ حول المسألة اليهودية، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1971.

(5) انظر شعبان، عبد الحسين: سوسيولوجية المدينة وسايكولوجية الجماهير، جريدة الجريدة الكويتية، العدد 702، 26 حزيران (يونيو) 2009.

(6) انتقل الكثير من أنصار الحركات اليسارية والماركسية إلى التيار الإسلامي، بل إن هذا التيار تغذّى على قاعدة ماركسية أو يسارية بعد أن نكصت قياداتها عن دورها، وحصل هذا الأمر في العراق بشكل خاص، وإن كان الأمر جزءاً من ظاهرة عامة في المنطقة.

فالإسلام السياسي مهيمن من باكستان مروراً بأفغانستان وإيران وتركيا والعراق ونصف لبنان (حزب الله) ونصف فلسطين (حماس في غزة) وفاز في مصر وتونس وفي المغرب، وله حضور قوي في الجزائر وموريتانيا وليبيا، وله دور مؤثر في الصومال وما يجري فيها من صراع، كما أن وجوده فاعل في سوريا، خصوصاً مع قوى المعارضة، وقد أحرز تقدماً في الانتخابات الكويتية مؤخراً، وله نفوذ كبير في الأردن، وكذلك في اليمن حيث تنشط جماعة القاعدة إضافة إلى التيار الإسلامي التقليدي والجماعة الحوثية، كما أنه يقف وراء القسم الأكبر من حركة المعارضة في البحرين، حيث كان له 18 نائباً من مجموع 40، ولعلّ التيار الإسلامي والمذهبي ينتعش في بعض دول الخليج، كما أنه يحكم في السودان منذ أواخر الثمانينيات.

(7) انظر شعبان، عبد الحسين: فقه التسامح في الفكر العربي ـ الإسلامي، دار النهار، بيروت، 2005، ص ص18 ـ 20. انظر كذلك: السيد جاسم، عزيز: محمد الحقيقة العظمى، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987.

(8) انظر الصعيب، حسن: الماركسية والدين، دار التنوير، بيروت، 2009، ص ص9 ـ 10.

(9) انظر شعبان، عبد الحسين: كوبا ـ الحلم الغامض، دار الفارابي، بيروت، 2011، ص158.

(10) انظر الصعيب، حسن: الماركسية والدين، مصدر سابق، ص22.

(11) انظر هيغل: أصول فلسفة الحق، ط2، مجلد،1،دار التنوير، بيروت، 1983.

(12) انظر غرامشي، انطونيو: دفاتر الجسن (وهي 33 كراساً بدأ العمل عليها في شباط (فبراير) 1929 وفرغ منها 1935) دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994.

(13) انظر شعبان، عبد الحسين: العراق ـ الدستور والدولة: من الاحتلال الى الاحتلال، دار المحروسة، القاهرة، 2004. انظر كذلك: شعبان، عبد الحسين: الشعب يريد..! تأملات فكرية في الربيع العربي، دار أطلس، بيروت، 2012.

(14) انظر ماركس، كارل: الثامن عشر من برومير. قارن: بوجداد، أحمد: الماركسية والمسألة الدينية، كتاب: الماركسية والدين، مصدر سابق، ص ص82 ـ 83.

(15) انظر المصدر السابق، ص85. قارن: شعبان، عبد الحسين: تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف، مصدر سابق.

(16) المصدر السابق، ص87.

(17) ماركس، كارل: نقد فلسفة الحق لدى هيغل، مصدر سابق.

(18) راجع: مواقف الحزب الشيوعي العراقي في الأربعينيات والخمسينيات ومشاركاته في المناسبات الدينية، بل وفي قيادته وتوجيهه لها، الوجهة الوطنية المعادية للقوى

الإمبريالية والرجعية حينها، لا سيّما المطالبة بالحريات ورفض المعاهدات غير المتكافئة والتنديد بالانضمام إلى حلف بغداد وبمواقف الحكومة إزاء العدوان الثلاثي على الشقيقة مصر عام 1956، والتضامن مع الثورة الجزائرية، لا سيّما عام 1957، وغيرها.

(19) انظر شعبان، عبد الحسين: مقهى ورواد ومدينة: ذاكرة المكان ونوستالجيا التاريخ، الحوار المتمدن، 2012/1/27.

(20) انظر: أعداد متفرقة من جريدة «طريق الشعب» بغداد، شباط، (فبراير)1977

(21) انظر باسول: الديمقراطية والرأسمالية الجديدة، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 196، الرباط، 1962، ص511 وما بعدها. قارن: بوجداد، أحمد: الماركسية والمسألة الدينية، جريدة أنوال (الثقافية) الرباط، 1986.

(22) أوغست كونت (1798 ـ 1857) عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعي فرنسي، أعطى لعلم الاجتماع الاسم الذي يُعرف به الآن، وقد أكّد على ضرورة بناء النظريات العلمية المبنية على الملاحظة، إلّا أن كتاباته كانت على جانب عظيم من التأمل الفلسفي، ويعدّ هو نفسه الأب الشرعي ومؤسسها، وهو تلميذ، الفيلسوف الفرنسي. ولد في مدينة مونبلييه، وتخرج من مدرسة البوليتكنيك، ثم عمل سكرتيراً عند الفيلسوف سان سيمون الذي كان لأفكاره أثر كبير على نظرياته التي عرضها فيما بعد في أهم مؤلفاته: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» و"نظام في السياسة الوضعية".

يرى كونت أنّ الفكر البشري قد مرّ خلال تطوره التاريخي بحالات ثلاث: المرحلة التي تعلل الأشياء والظواهر بكائنات وقوى غيبية، والمرحلة الميتافيزيقية التي تعتمد على الإدراك المجرد، والمرحلة الوضعية التي يتوقف فيها الفكر عن تعليل الظواهر بالرجوع إلى المبادئ الأولى ويكتفي باكتشاف قوانين علاقات الأشياء عن طريق الملاحظة والتجربة الحسية. ويعتبر كونت أنّ العلم الذي يتفق مع المرحلة الوضعية ويساعد على فهم الإنسان ويستوعب جميع العلوم التي سبقته هو «علم الاجتماع».

ويرى كونت أنه توجد بين الفرد والإنسانية جماعات وسيطة هي الأسرة والوطن. ويعطي أهمية كبيرة للأسرة والمرأة على وجه الخصوص في التنشئة الأخلاقية. فالأسرة هي الوسيط بين الفرد والوطن، والوطن هو همزة الوصل بين الأسرة والإنسانية. إلا أنّ فكر كونت لا يدعو إلى على الصعيد السياسي، بل إنه يؤمن بدور النخب ويقيم تمييزاً حاداً بين الجماهير والاختصاصيين والحكام، وينيط أمر تحديد الأهداف والوسائل بالمختصين بالعلوم السياسية وحدهم، إذ يقول: «الجماهير تطلب والصحافيون يقترحون والحكام ينفذون. وما لم تكن هذه الوظائف متميزة فإن الالتباس والتعسف سيسودان المجتمع إلى درجة كبيرة». وهكذا فإنّ غاية السياسة عند كونت هي أن يصبح كل مواطن موظفاً

اجتماعياً خاضعاً للسلطة بصورة تامة. و«السياسة الوضعية» تلتمس الطاعة الكاملة. فالنظام فيها ينتصر على التقدم.

انظر: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، بيروت، ط3، ج5، ص273.

(23) مفكر نمساوي ولد في مورافيا (التشيكية) التي كانت تابعة للإمبراطورية النمساوية، في 6 مايو 1856، وتوفي في 1939، وهو من أصل يهودي، اختص بدراسة الطب، ومفكر حر. يعتبر مؤسس علم، واشتهر بنظريات العقل واللاوعي، وتفسير الأحلام، كمصادر للنظرة الثاقبة عن رغبات اللاوعي.

في حين أنه تم تجاوز الكثير من أفكار فرويد، أو تم تعديلها من قبل المحافظين الجدد و«الفرويديين» في نهاية، ومع التقدم في مجال علم النفس، بدأت تظهر العديد من العيوب في كثير من نظرياته، ومع هذا تبقى أساليب وأفكار فرويد مهمة في تاريخ الطرق السريرية وديناميكية النفس وفي الأوساط الأكاديمية، وأفكاره لا تزال تؤثر في بعض العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

(24) انظر: تورين، آلن: نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1992. انظر أيضاً: عصفور، جابر: نظريات معاصرة، دار المدى، بيروت، 1998. وكذلك: المسيري، عبد الوهاب: الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، 1999. قارن: صالح، هاشم: الدين والحداثة. قارن: أدونيس: فاتحة نهايات قرن، دار العودة، بيروت، 1993.

(25) انظر كتابنا «قرطاجة يجب أن تدمّر»، دار صبرا، نيقوسيا ـ دمشق، 1985.

(26) انظر: فيدل كاسترو والدين، حوارات مع فراي بيتو، مصدر سابق، ص165 ـ 166.

(27) انظر: شعبان، عبد الحسين: محاضرة في مركز الدراسات الفلسطينية، دمشق، 1987، بعنوان «الموقف السوفييتي من قرار التقسيم: الآيديولوجي والسياسي»، والمنشورة في صحيفة الحقيقة، بيروت، 1987.

(28) انظر: شعبان، عبد الحسين: المجتمع المدني ـ سيرة وسيرورة، دار أطلس، بيروت، 2012.

(29) انظر: كيلة، سلامة ـ مقدمة كتاب المسألة اليهودية: حول أهمية المسألة اليهودية، ماركس، طبعة باريس، ألفريد كوست، 1952.

(30) انظر: مونتسكيو: روح الشرائع، ج1 وج2، ترجمة عادل زعيتر وأنطوان نخلة قازان، إصدار اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والتعليم والثقافة (الأونيسكو) بيروت، 2005.

(31) انظر: كيلة، سلامة: مقدمة كتاب المسألة اليهودية، مصدر سابق.

(32) انظر: ماركس: المسألة اليهودية، مصدر سابق.

(33) انظر: كيلة، سلامة: مقدمة كتاب المسألة اليهودية، مصدر سابق.

(34) انظر: - slavvoj, zizek - Moo Ce Tung - o Praxi a Rozporu ماو تسي تونغ: في الممارسة والتناقض، (Grimmus) غريموس، فشن، 2011 والأصل بالانكليزية بعنوان Moo: on practice and contradiction, Verso, London,and New York, 2007

(35) slavvoj, zizek - Jednou jako tragédie, Podruné Jako Fraska, Czech edition, publishers, 2011.

(36) المصدر السابق، ص15.

الفصل الثالث

نقد الماركسية وماركسية النقد

من لوكاش إلى سارتر

شهدت الماركسية، بعد قيام النظام الاشتراكي، محاولات تجديد، لا سيّما من خارجه، بعد أن أوقف ستالين الماركسية على تعليماته التي طبعت الغالبية الساحقة من الحركة الشيوعية. ولعلّ من المحاولات الأولى هي تنظيرات جورج لوكاش، المفكر الماركسي الهنغاري، المولود عام 1885 والمتوفى عام 1971، والذي شهدت حياته التباسات كثيرة.

حاول لوكاش، منذ وقت مبكّر، خصوصاً من خلال كتابه (التاريخ والوعي الطبقي) الذي ظل شبه مفقود أو غير معروف لنا عربياً حتى ترجمة الدكتور حنّا الشاعر، وحسب علمي هي الترجمة الأولى لهذا الكتاب الهام[1]، وقد تناول فيه ما أسماه الماركسية الأصيلة، أي «زبدة» المنهج الماركسي وقوانينه الأساسية، كما بحث فيه، استناداً إلى ماركس، الترابط بين الوعي والواقع وبين النظرية والممارسة، إذ لا يكفي أن يتّجه الفكر نحو الحقيقة، بل إنّ الحقيقة ذاتها يجب أن تتجه نحو الفكر[2].

ساهم لوكاش في تطوير دراسات خاصة لما سمّي علم الجمال

الماركسي، وهي محاولات لتفهّم النقد ودراسته، كما ساهم مساهمات جليلة في مسعاه التطويري لدراساته عن الواقعية والواقعية المعاصرة، والعلاقة بين الوجودية والماركسية، ولعلّ أهم كتبه هو كتاب (تحطيم العقل)[3].

وفي كتابه (أنطولوجيا الكائن الاجتماعي) (1964 ـ 1970)، الذي هو إعادة تركيب المفاهيم الماركسية، مثّل لوكاش محاولة ماركسية مهمة في النصف الأول من القرن العشرين، من خلال سعيه إلى إضفاء نزعة إنسانية وجمالية خاصة على القراءة الماركسية للأدب السياسي والفلسفي الكلاسيكي، لا سيّما في ميدان الثقافة والفن والأدب.

وحاول لوكاش أن يزيح الغبار الذي علق بالفكر الماركسي في روسيا، والذي كاد أن يتخبط بعد وفاة لينين، وقد أطلق على محاولاته تلك ما أسماه **الماركسية الأوروبية**. ويعتقد لوكاش أنّ المعرفة لا تنضب مثلما هو الواقع، وأنّ الأمر يحتاج إلى ملاءمة.

وقد تأثرت مدرسة فرانكفورت بلوكاش ونشرت كتابه المثير (التاريخ والوعي الطبقي)، كما لقيت مناظراته مع جان بول سارتر، لا سيّما إزاء النزعة الإنسانية، اهتماماً خاصاً.

حاول لوكاش أن يكيّف بعض آرائه واستنتاجاته وتنظيراته ويخضعها للمراجعة، وإن كان الرجل قد أجرى مرّات عديدة تصحيحات وتصويبات ونقد وتغيير، لكنّ ذلك كان متأثراً بالمناخ السياسي، خصوصاً محاولاته التوافق مع الماركسية الأرثوذكسية في أوروبا الشرقية، لا سيّما في فترة المدّ الستاليني، لكنه عاد ووصف مواقفه تلك بأنها كانت تكتيكية محضّ.

عام 1956 انضم لوكاش إلى حكومة إمري ناج وأصبح وزيراً للثقافة، وعندما أطيح بها، بعد الاجتياح السوفييتي لهنغاريا، أُبعد لوكاش، لكنه لم يتعرّض لعقوبات قاسية، وروعيت مكانته الفكرية والثقافية، ثم رُدّ الاعتبار إليه بعد أن ظلّ يتعرّض للهجوم لسنوات عديدة.

إنّ مناظرات لوكاش المتقدمة مع سارتر، خصوصاً إزاء الفكرة الماركسية وعلاقتها بالوجودية التي اشتهر بها سارتر، أضفت عليه نزعة انفتاحية، فقد شغل جان بول سارتر الخمسينيات والستينيات كلّها تقريباً، لا سيّما محاولاته في جعل الفلسفة الوجودية جزءاً من الماركسية. وكان اسم سارتر قد شاع ليس باعتباره ماركسياً، بل باعتباره وجودياً، لكنّ محاولاته التوليفية أثّرت في جيل الستينيات، بما فيه في العالم العربي، وقد كنّا نتابع بشغف زيارة سارتر إلى القاهرة، وهو ما تميّزت به مجلة (الطليعة) المصرية من حوارات معمّقة معه وملفات خاصة عنه.

وقد اكتسبت الوجودية ملامحها في الثلاثينيات، لا سيّما خلال الأزمة العامة للرأسمالية (1929 ـ 1933) وما بعدها، من صعود للفاشية والنازية وبدايات الحرب العالمية الثانية، وكان سارتر قد كتب عشية الحرب (الجحيم هو الآخرون) (1938)، وذلك من خلال نزوعها الفردي الوجودي الإنساني للحرية واقترانها بها، مثل فلسفة ألبير كامو لاحقاً الذي يقول: «لا شيء مقدس سوى الإنسان»،[4] إذ «ما نفع كلّ المبادئ الأخلاقية والدينية والسياسية إذا قبل الناس أن يروا إنساناً يضطهد فلا يدافعون عنه»[5].

يرى سارتر أنّ ثمة شروطاً أخلاقية وسياسية ينبغي تحققها

لاستكمال الاهتداء، من هنا جاءت علاقته بالماركسية، وبالتحديد عام 1945 الذي شهد نهاية النازية وإعلان فرنسا الحرّة الجديدة، عبر الربط بين ما هو سياسي وما هو أخلاقي، ولعلّ هذا ما مكّنه من أن يحتل مكانته كمفكر عالمي من جهة وكحامل للتراث الثقافي الوطني الفرنسي من جهة أخرى.

ظلّ محور رسالة سارتر هو الحرية والحقيقة بكل تفرعاتهما، ومثل هذا الأمر هو الذي يحدّد هدفه من الكتابة، وفي علاقته بجمهور القراء ظلّ رافضاً للنخبوية، ولهذا السبب أيضاً جاءت أساليبه متنوّعة في الكتابة وتبسيطاً لأفكاره الفلسفية، حيث كان يريد من القارئ ألّا يكون مريداً، بل ندّاً.

بعد تأثره بالماركسية كانت علاقته إيجابية بالحزب الشيوعي الفرنسي، وكذلك نظرته إلى الاتحاد السوفييتي كانت إيجابية، لا سيّما في مواجهته للغرب خلال اندلاع الحرب الباردة، لكنه، في الوقت نفسه، لم يغضّ النظر عن الأساليب البيروقراطية الاشتراكية الستالينية، وانتهت علاقته بالحزب الشيوعي إلى القطيعة عام 1956، بعد أحداث هنغاريا والتدخل السوفييتي، لكنه لم يتحول إلى العداء للشيوعية ولم يتنكّر للماركسية.

كان سارتر يطمح إلى جمع بروست وفرويد وماركس في بوتقة واحدة، مزاوجاً بين التحليل الاجتماعي والتاريخي من جهة وبين أسلوب التحليل النفسي الوجودي من جهة أخرى[6]، وعندما ألّف كتابه (الوجود والعدم)،[7] وهو من أهم كتبه، لم يكن قد اهتدى إلى لماركسية بعد، كما لم يكن في فرنسا تراث ماركسي مشهود له في الثلاثينيات، ولعلّ الماركسية قد اختُزلت عالمياً آنذاك بالستالينية

وتطبيقاتها «البراكسيس»، لكن بعد دخول سارتر عالم الماركسية أصبح بالإمكان الحديث عن ماركسية فرنسية، بمعنى منظور جديد قائم على «البراكسيس» لماركسية ماركس، لا سيّما منهجه الجدلي.

وحسب فرانسوا فورييه فإنّ سارتر قد واجه صعوبات أساسية إزاء هذا التكيّف في الفضاء الماركسي. وكان فورييه قد قرأ نقدياً كتاب سارتر (نقد المنطق الديالكتيكي)، وقد صدر الجزء الأول من هذا الكتاب المهم ولم يصدر الجزء الثاني، مع أنّ سارتر كان قد ترك آلاف الصفحات التي بدأ بكتابتها عام 1958، علماً أنّ الجزء الأول قد أثار ضجة كبرى في الوسط الثقافي على المستوى العالمي، ويأسف فورييه لعدم إتمامه هذه المخطوطة، وذلك في دراسة له بعنوان (معقولية التاريخ).

ظلّ سارتر مخلصاً للفكرة الأساسية التي تبلورت في ذهنه منذ صباه وناقشها مراراً، وهي مبدأ معقولية العالم، حسب ريمون آرون صديقه، وهل الوعي منفصل جذرياً عن الكائن؟

ولعلّ هذا الوعي حرية صافية يحدّدها مشروعها، وهو ليس، كما للأقدمين، حرية داخلية وعلاقة بالكينونة، وإنما اختيار وجودي والتزام بالعام، وتالياً تصرّف، أي سلوك «براكسيس»، وحسب فورييه فإنّ ذلك يشكّل نقطة الانطلاق في (نقد المنطق الديالكتيكي) كما في (الوجود والعدم).

ربّما أراد سارتر إعطاء ماركسية ماركس وجهاً آخر غير الوجه الذي رآه مؤسساها (ماركس وإنجلز)، ولعلّها محاولة للدفاع عن الشيوعية أو لجعلها تدافع عن نفسها من موقع آخر أو من مجال جديد، ومواصلة

هجومها، حسب منطق الحرب الباردة، لكنّ ذلك كان أقرب إلى المستحيل بعد التجربة السوفييتية والفشل الذي مُنيت به دول أوروبا الشرقية، لهذا ظلّت مئات الصفحات في أدراج مكتب سارتر ولم ترَ النور!

اليمين اعتبر في نقد سارتر للتطبيقات البيروقراطية الاشتراكية بمثابة انحياز له، واليسار الجديد رأى في إخفاق اليسار التقليدي نجاحاً لأطروحاته، أما اليسار التقليدي فقد اعتبرانتقاداته خدمة للأوساط المعادية للفكر الماركسي.

إنّ مصدر التاريخ -حسب سارتر ـ هو «البراكسيس» (الممارسة)، والفرد هو عملية التاريخ، كما يمارس حريته (مع أو ضد)، وهو عالم قائم بذاته، وهكذا يكون «البراكسيس» أو مجموعة من «البراكسيس» تقام بالانتماء السلبي الاجتماعي، وصولاً إلى السقوط أو تلاشي الحرية في جوانب شكلية، وهو أمر يصيب جميع المجتمعات ويمهّد للتمرد ما دام الوعي نفياً للمادية الساكنة[8].

إنّ نقد سارتر الموجّه إلى الرأسمالية، من زاوية تحليل الممارسات السلبية «البراكسيس»، يمتد إلى الممارسة السلبية للاشتراكية البيروقراطية، وهو السؤال الذي لا يفتأ سارتر يدور حوله: كيف السبيل لتجاوز ذلك من خلال النزعة الإنسانية الوجودية؟ وهو سؤال ملحق بالسؤال: كيف السبيل ليتجسّد المفهوم الثوري من خلال مؤسسات؟

وعلى الرغم من أنّ مفهوم الحزب الثوري الذي استند إليه سارتر يقوم على النظام السوفييتي في المرحلة الستالينية، وهو أمر أصبح مستهجناً لاحقاً، لذلك أحجم سارتر عن استكمال مشروعه الذي انتقده

صديقه آن أرون وكذلك كلود ليفي شتراوس، اللذان وقفا ضد كتاب (نقد المنطق الديالكتيكي).

كما انتقد الكتاب لوسيان سيف بقوله: «أهذه هي ديالكتيكية المسلك الجواني الفردي الذي درسه سارتر في كتابه؟ وهي ديالكتيكية مستخلصة من التجربة، لكنّ الأمر مختلف، ولهذا ابتعدت الديالكتيكية السارترية عن الديالكتيكية الماركسية».

ربما يعتبر سارتر الديالكتيكية الماركسية «مجرّدة» لأنها لا تنبثق عن نشاط الأفراد العملي، في حين أنه يحاول المطابقة بين الفرد والواقع المجسّد، ساعياً إلى جعل المادية التاريخية صالحة بتفسير الانتروبولوجيا التي لا بدّ لها من تفسير المسلك الجوّاني المعاش للفرد.

ويضيف لوسيان: «إنّ ماركس يقدّم تفسيراً علمياً يسمح أن نتفهم تاريخياً تصرّفات الأفراد، في حين أنّ سارتر يعبّر عن هذه التصرفات بلغة نظرية ومفهوم مثالي أقرب إلى علم النفس. وهكذا فإنّ الكثير من محاولات التجديد لا ترضي أنصار الماركسية، مثلما لا ترضي رافضيها وأعدائها».

ومثلما كان ماركس قد قال: «كلّ ما أعرفه هو أنني لست ماركسياً»، وأنّ فرويد قد قال: «أنا لست فرويدياً»، فإنّ سارتر قد قال عام 1946: «إنّ فلسفتي هي فلسفة الوجود، أما الوجودية فلست أدري ما هي؟»[9].

وبعد تقارب مع الحزب الشيوعي دام نحو عشر سنوات، شهدت علاقته لاحقاً جفاء وكدراً، وفي تلك الفترة كتب كتابه (الأيدي القذرة)، وهي مسرحية. أما حين عاد الوئام والتقارب فكتب (نيكراسوف) عام 1965.

إنّ كتاب (نقد المنطق الديالكتيكي)، على الرغم من عدم اكتماله، هو اعتراف سارتر بماركسيته، وقد اتّخذ مواقف مناصرة لحركات التحرر الوطني من الجزائر إلى فيتنام، لكنّ موقفه ظل ملتبساً من القضية الفلسطينية، حيث حاول التوفيق بين وجهة النظر العربية ووجهة النظر الصهيونية، وقام بزيارته الأولى إلى مصر والثانية إلى تل أبيب في محاولة لإظهار حيادية غير ممكنة، ينسبها بعضهم إلى صديقته سيمون دي بوفوار المتصهينة[10].

إنّ بداية حوار سارتر مع الماركسية كان محاولة للإجابة عن السؤال التالي: بأيّ شروط يمكن للهدي الديني، ذي التطلّع الطهري وذي الوجود الأصيل، أن يتناقض مع ما يصفه «كهدي لا جدوى منه للإنسان»، بمعنى «أن يكون الإنسان إلهاً، وفي الوقت نفسه أن يكون ذاته»[11].

وكان سارتر يرى أنّ ثمة شروطاً أخلاقية وأخرى سياسية (متلازمة ودون انفصام) لتحقيق ذلك، وهو ما يوضح العلاقة بين الأخلاقي والسياسي. ولعلّ ذلك ما وجده عام 1945 حين تحرر العالم من الكاوبوي النازي واستعادت فرنسا حريتها، وهو ما مكّنه من رؤية جديدة للعالم والكون كانت الماركسية تمثل جوهرها، وهكذا برز كمفكر حامل للتراث الثقافي الوطني الفرنسي من جهة ومفكر عالمي أممي من جهة أخرى.

بين غارودي وألتوسير

ولد ألتوسير في الجزائر في 6 تشرين الأول/أكتوبر 1918 وتوفي في 22 تشرين الأول/أكتوبر 1990، ويعتبر من أهم المنظرين الماركسيين في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد حاول تجديد

الماركسية، لا سيّما في السبعينيات حيث شهدت ركوداً كبيراً على الجانب الفكري، خصوصاً بنسختها الحزبية. ومن أهم أطروحاته هي محاولة التمييز بين العلم والآيديولوجيا، معتبراً الماركسية علماً وليست آيديولوجيا، وأنها أقرب إلى المعادلات الرياضية منها إلى الآيديولوجيا النسقية، ويكون بذلك قد خالف الشروحات التقليدية والتفسيرات الكلاسيكية للتراث الماركسي منذ وفاة ماركس وبعد محاولات إنجلز. وقد حاول ألتوسير البحث في أسس النظرية الماركسية وانحرافات الأحزاب الشيوعية، لا سيّما الحاكمة منها في أوروبا الشرقية، ومشكلة عبادة الشخصية وعبادة الآيديولوجيا ذاتها.

في الحرب العالمية الثانية، بعد احتلال فرنسا، سُجن ألتوسير في معسكر ألماني لأسرى الحرب، وفي المعسكر التقى جاك مارتن الذي هداه إلى الماركسية، وكانت تجربته في معكسر الاعتقال قاسية ومريرة وساهمت في إصابته بنوبات من الاضطراب النفسي وتركت ندوباً حادّة على شخصيته، والتقى عام 1948 هيلين ريثمان الشيوعية من أصل لاتفي - يهودي، وتزوجها عام 1976 واستمرت علاقته بها حتى قام بقتلها عام 1980.

اليسار واليمين وقفا ضد فكرة ألتوسير «علمنة الماركسية» ورفضه «أدلجتها»، فالماركسيون التقليديون اتّهموه بالاصطفاف مع اليمين البرجوازي المعادي للماركسية، حتى دون قصد، ومع ذلك فقد تأثّر به بعض الماركسيين، أما اليمينيون فقد اعتبروه ماركسياً، وقد يكون أكثر خطراً (فكرياً) على الرأسمالية من الماركسيين التقليديين، فقد كان أسهل عليهم التعاطي مع ماركسية محنّطة أو جامدة من التعامل مع ماركسية حسية نقدية أو تملك مثل هذه الروح.

لم يكتفِ ألتوسير بنقد التيار السائد في الماركسية، بل أضاف إلى نقده محاولات جلبت له المزيد من العداء، وهي تلك التي تتلخص في إضافة منظور التحليل النفسي لمدرسة فرويد الجديدة، لا سيّما تنظيرات جاك لاكان، إلى منهجه الماركسي الجدلي.

ومن أهم كتب ألتوسير الماركسية كتابان: الأول هو (من أجل ماركس) والثاني (قراءة رأس المال)، وقد صدرا في الستينيات، وساهما في تحديث النظرة الماركسية، خصوصاً الاستفادة من تعشيقها مع عامل التحليل النفسي الذي ظلّ حتى تلك الفترة يُنظر إليه نظرة سلبية[12].

من أكثر الاستشكالات التي أخذها بعضهم على ألتوسير هو نفيه النزعة الإنسانية عن الماركسية، باعتبارها علماً، في حين أنّ المجددين، لا سيّما إبان الثورة الطلابية ـ العمالية في فرنسا عام 1968 وفيما بعد في ربيع براغ بقيادة دوبشيك أمين عام الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي، أرادوا إضفاء وجه إنساني على الماركسية وتطبيقاتها الاشتراكية، باعتبارها آيديولوجية للطبقة العاملة.

ولعلّ موقفه من علمنة الماركسية بدلاً من أدلجتها، إضافةً إلى سعيه إلى المزاوجة بين الماركسية والفرويدية الجديدة الجاك لاكانية، قد خلق الكثير من الالتباس بخصوص شخصه. وقد ترافق ذلك مع محاولات ليفي شتراوس تجديد البنيوية، حيث كانت الستينيات مرحلة مهمة على صعيد اليسار العالمي لإعادة قراءة الواقع بعد نحو عقد ونصف على انتهاء الحرب العالمية الثانية وعلى سباق الحرب الباردة وعلى اختبار التطبيقات الاشتراكية، الأمر الذي شكّل لدى بعضهم حاجة إلى تجديد الأفكار وغسل ما علق بها من آثار سلبية ومنحها روحاً

جديدة ولغة جديدة، وقد كان للثلاثي الماركسي ـ النفسي ـ البنيوي دور هام في حركة الأفكار، لا سيّما وقد شهدت باريس حركة ربيعية عاصفة ضد بيروقراطية الدولة ومساوئ النظام الرأسمالي[13].

لقد تأثّر ألتوسير الماركسي، مثلما تأثّر ماركس نفسه، بمونتسكيو، وكان هيغل ذاته قد استمدّ الكثير من المنابع الفكرية الحقوقية لمونتسكيو، خصوصاً نظرياته القانونية الفقهية الدستورية والسياسية، خصوصاً كتاب (روح الشرائع)، تلك التي اعتبرها عقل الإنسان، ابتداءً بالقانون الطبيعي وصولاً إلى القانون الوضعي، على المستوى الداخلي أو الخارجي (الدولي)، وعلى صعيد علاقة الفرد بالدولة وعلاقته كإنسان بغيره على صعيد المجتمع، ومنها مفهومه لطبيعة الدولة وأبعادها وأشكالها. وقد جعل ألتوسير مونتسكيو مرجعه الأساس في هذا المجال.

كان عام 1980 عاماً حاسماً في تاريخ علاقة ألتوسير بالحزب الشيوعي الفرنسي، وذلك حين نشر مقالاته الموسومة «ما لم يستمر في الحزب الشيوعي الفرنسي» في صحيفة لوموند، وجمعها لاحقاً في كتاب بالعنوان ذاته. وقد لقيت تلك المقالات اهتمامات مختلفة، حيث أثارت ضجة في صفوف الحزب والحركة الشيوعية. وعلى الرغم من معارضة التيار التقليدي في الحزب تلك الأفكار إلّا أنه لم يقدم على طرد ألتوسير، كما فعل بخصوص روجيه غارودي الذي شنّ حملة تشهيرية ضده، كما أنّ ألتوسير من جانبه لم ينسحب من الحزب، وظلّت العلاقة متوترة واستمرّت إلى النهاية.

وقد وجد الماركسيون الشباب المتطلعون إلى التجديد، لا سيّما في الغرب، في أفكار ألتوسير مادة غنية تتناسب مع طموحاتهم

وتطلعاتهم، لا سيّما مع رغبتهم في تكسير الجمود والنمطية والسعي إلى التجديد والاجتهاد.

وقد تأثرت حركة اليسار الجديد، لا سيّما الأوروبي، بأفكار ألتوسير، خاصةً بمناهضتها لليسار التقليدي بزعم الطهرانية السياسية. وإذا كانت أفكار ألتوسير عنفية فقد كانت حياته هادئة، ولعله، بسبب أفكاره، تحمّل الكثير من الشك وعدم الثقة، لا سيّما محاولاته للتنظير في مدرسته بشارع أولم الباريسي، حتى بلغ ذروة مأساته حين قتل زوجته التي عاشت معه قرابة ربع قرن، حين أقدم على الإمساك برقبتها والضغط عليها حتى فارقت الحياة في 16 تشرين الثاني/نوفمبر 1980، وهي السنة التي نشر فيها مقالاته النارية ضد الحزب الشيوعي.

كان ألتوسير قد انتسب إلى الحزب الشيوعي عام 1948، ومارس تأثيراً ثقافياً كبيراً بين عام 1959 وعام 1975، على الرغم من التباس علاقته بالحزب، علماً أنه من مواليد الجزائر عام 1918، كما تمّت الإشارة إليه، وكان قد انتقل إلى مارسيليا عام 1930 والتحق بالجندية عام 1939.

كانت أطروحة ألتوسير الأكاديمية لنيل الدكتوراه عن هيغل، وبعد حصوله على اللقب العلمي أصبح أستاذاً لمادة الفلسفة في مدرسة الأساتذة العليا، وكان من بين طلّابه العديدين الفيلسوفان ميشيل كوفو وألن بايدو والمحلل النفسي اللاكاني جاك ألن ميلر[14].

استبدل ألتوسير تعريفه لفلسفة ماركس «نظرية حول الممارسة النظرية» باعتبارها «سياسة في حقل التاريخ»، وقد أضفى ألتوسير مهابة أكاديمية على فلسفة ماركس الذي نظر إليه لا باعتباره اقتصادياً بل فيلسوفاً.

وبعد غرامشي وسارتر كان ألتوسير أبرز من حاول تطوير فلسفة ماركس في أوروبا، وإذا اعتبرنا أنّ لمدرسة فرانكفورت دور أسبق، فإنها قد قرأت ماركس من خلال نظرية استلاب المجتمع الصناعي في القرن التاسع عشر وما بعده. ومثلما حاول ألتوسير الاستفادة من تحليلات جاك لاكان الفرويدية الجديدة، فإنّ هذا الأخير قد أعجب بتفسيرات ألتوسير، لا سيّما بتحويل الماركسية إلى علم بدلاً من التقدير الكلاسيكي الذي كان يعتبرها آيديولوجيا، كما أنه أطرى على شجاعته.

من جهته استفاد ألتوسير في تطوير أطروحاته من روّاد الإبتسمولوجيا وتاريخ العلوم، لا سيّما باشلار وكانغهايم وكافاييس وميشيل فوكو وغيرهم.

لعلّ ألتوسير يُعتبر، بعد سارتر، الأكثر إثارة للجدل، خصوصاً في مرحلة الستالينية، حيث انفتح الجدل واسعاً وعريضاً حول الماركسية ومستقبلها وحول الديالكتيك والبنيوية. وقد شقت أفكار ألتوسير طريقها إلى الجدل في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وبريطانيا وأمريكا اللاتينية وإلى حدود معينة في العالم العربي، وهو جدل سبق حركة البيروتسترويكا «إعادة البناء» التي بدأها غورباتشوف في أواسط الثمانينيات[15].

وعلى الرغم من محاولات ألتوسير التوليفية، لا سيّما الاستفادة من مدرسة التحليل النفسي والبنيوية، لكنه أبقى على خصوصية الماركسية كي لا تضيع بين التفسيرات المتناقضة، وذلك باستخدام أدوات بنيوية ومعرفية علمية جديدة مستقاة من علوم عصره، كما أنه راح يبحث في كتاب (رأس المال) عن العلم بعيداً عن الآيديولوجيا، شارحاً مخطوطات ماركس لعام 1844، أي قبل أن يصبح ماركس

«ماركسياً»، بمعنى جدلياً، حيث كان تلميذاً لكانط وهيغل ثم، بعد عام 1845، اعتبر نفسه شارحاً لأفكار فيورباخ.

وحسب ألتوسير فقد انتقل ماركس من الآيديولوجيا إلى العلم، حيث كتب أطروحات عن فيورباخ والآيديولوجيا الألمانية، أي إنّ ماركس قد حقّق قطيعة معرفية مع ماضيه حتى وصل إلى كتاب (رأس المال) الذي تحدث عن القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج وعالم الإنتاج.

حاول ألتوسير التأكيد على الطابع العلمي للتاريخ بعيداً عن الإنسان والجوهر الإنساني والاستلاب، لأنّ الماركسية أصبحت علماً يتعامل مع موضوعات مختلفة ويشغل وظائف محدّدة في البنية، وإنّ الموضوع هو نتيجة هذه البنية.

يعتقد ألتوسير أنّ شرح الفكر حسب التحليلات الفلسفية ذات البعد الإنساني يعني ربطه بالماضي الذي تخلّى عنه، أما التعامل معه كعلم فسيعني القطع الفوري مع الماضي، وهذا هو المطلوب، فماركس الشاب، الهيغلي الفيورباخي، هو غير ماركس الناضج أو ما بعد المخطوطات، وهكذا تصبح الماركسية بناء تحليلي علمي مستندٍ إلى الواقع الموضوعي أولاً، وثانياً أنّ النقيض الإنساني النظري لدى ماركس هو شرط معرفة العالم والإنسان وتحوّله، وثالثاً أنّ الماركسية هي النقيض التاريخي، فالتاريخ -حسب ماركس ـ لا يسير في تطور أفقي أو للوصول إلى هدف محدد سابقاً، بل يتم بواسطة قطائع متلاحقة[16].

كان ماركس هو من استقى فكرة عبثية التاريخ من هيغل، مثلما ورث عنه الديالكتيك. لكنّ ألتوسير لا يعتبر ماركس وريثاً للديالكتيك

المستوحى من الصوفية الهيغلية، لأنّ قطيعة ماركس مع ماضيه تعني قطيعته مع هيغل.

أما روجيه غارودي فيعتبر أحد المنظّرين الماركسيين، وهو أحد قادة الحزب الشيوعي الفرنسي سابقاً، وقد تأثر بالأخلاقية المسيحية، ثم بالأخلاقية الإسلامية. ولد عام 1913 في مرسيليا، وانضم إلى الحزب الشيوعي عام 1937، وتمّ أسره خلال الحرب العالمية الثانية 1939 ـ 1945، وبعد الحرب انتخب نائباً عام 1945، وقد فصل من الحزب عام 1970 بسبب انتقاداته للاتحاد السوفييتي، وقد أشهر إسلامه في جنيف عام 1982 لاعتقاده أنّ الإسلام ينسجم مع قيم العدالة الاجتماعية، ناهيكم عن عدائه للإمبريالية والصهيونية، وقد حكمت عليه محكمة فرنسية في العام 1998 (سنة مع وقف التنفيذ) بتهمة التشكيك في محرقة اليهود التي وردت الإشارة إليها في كتابه (الأساطير المؤسسة لدولة إسرائيل). وقد توفي في 15 يونيو(حزيران) 2012 عن عمر يناهز الـ 98 عاماً.

تعمّق غارودي في دراسة الماركسية ومدارسها وتياراتها مثلما قرأ الوجودية والبنيوية، وقد أدخل على التنظير الماركسي نزعة إنسانية كان يفتقر إليها، وهو ما أطلق عليه دوبشيك «الاشتراكية ذات الوجه الإنساني».

مرّ غارودي بمرحلة تحوّل أوصلته إلى انعطافة حادة، وكان للتقرير الذي قدّمه خروشوف إلى المؤتر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي، عام 1956، وقعٌ شديد على غارودي، لا سيّما الصورة البشعة التي ظهرت بها الاشتراكية الستالينية، التي هزّته من الأعماق وحرّكت سباته العقائدي، فحاول بعدها إثارة أسئلة عسى أن تشبع

غليله أجوبة مقنعة، لكن دون جدوى، لا سيّما باهتزاز وثوقيتة، خصوصاً بمعرفة جرائم ستالين.

وقد أصدر كتاب (واقعية بلا ضفاف) الذي انتقد فيه «الواقعية الاشتراكية» المتجمّدة، ثم أصدر عام 1966 كتاب (ماركسية القرن العشرين) الذي قدّم نقداً متميزاً للمسلّمات الماركسية، وبعد أحداث تشيكوسلوفاكيا كتب (في سبيل نموذج وطني للاشتراكية) انتقد فيه تدخّل حلف وارسو في تشيكوسلوكيا، ثم أصدر كتابه الأكثر شهرة (منعطف الاشتراكية الكبير) الذي طالب فيه بتصحيح وتعديل المسار الاشتراكي بقوله: «إنّ مراجعة مؤلمة هي اليوم ضرورية».

وكان هذا الكتاب أقرب إلى القطيعة مع ماضيه الدوغمائي الستاليني وماديته الاقتصادية المبتذلة وحريتة الميكانيكية ومواقفه العدمية من الفرد وطاقاته الذاتية والتشدّد العنفي والحزبية المنغلقة والتقنين المدرسي لمبادئ الديالكتيك والعزلة الذاتية عن بقية الأفكار، لا سيّما بعد تجربتين مريرتين. الأولى كانت دليل فشل على النظام الرأسمالي الذي كان خصمه الدائم، خصوصاً بعد الهبّة الشعبية الشبابية الطلابية ـ العمالية في فرنسا (أيار/مايو/1968) والثانية في 21 آب (أغسطس) 1968 حين تعرّض ربيع براغ إلى الهجوم بالدبابات السوفييتية التي اجتاحت تشيكوسلوفاكيا، وهذه حصيلة البيروقراطية الاشتراكية الفوقية.

شكّل فشل الحركتين حافزاً لغارودي لنفض الغبار عن الكسل الذي تراكم وتكثف بسبب البيروقراطية الرأسمالية الاستغلالية والاشتراكية الفوقانية، وهو ما دفعه للانخراط في تأمل نتج عنه كتاب (المنعطف الكبير للاشتراكية) الذي بسببه فصل من الحزب الشيوعي.

وكان غارودي قد كتب عبارته الشهيرة «لم يعد الصمت ممكناً...» كمقدمة لكتابه (اشتراكية بلا ضفاف) الذي صبّ فيه عصارة فكره ومراجعاته، وعندما سأله القاضي في المحكمة التي حاكمته بتهمة إنكار المحرقة مخاطباً إيّاه: لقد بدّلت أفكارك 90 درجة، أجابه قائلاً: لقد دخلت الإسلام حاملاً بيدي الإنجيل وباليد الأخرى كتاب (رأس المال) لماركس، وأنا أؤمن بالأديان التوحيدية الثلاثة؛ فما معنى التحوّل في آرائي؟

حاول غارودي الربط بين العقل والوجدان بحثاً عن يقين راسخ في إطار قلق وجودي، فبعد أن كان متحمساً لستالين إلى درجة أنه يعرّف نفسه على النحو الآتي «أنا ستاليني من أعلى رأسي إلى أخمص قدميّ...»، ولعل تلك سمة أصابت قطاعات واسعة من المثقفين في فترة الحرب الباردة والصراع الآيديولوجي، فاندفعت دون تحميص ودون نقد ودون مراجعة للانحياز الأعمى، متخلّية عن وظيفتها الأساسية، وهي النقد، متحمسة لتحويل الفكر إلى دين.

كان كتاب غارودي (واقعية بلا ضفاف) ردّاً على الواقعية الاشتراكية الجدانوفية التي حاولت تحنيط الأدب والثقافة وقتل روح الإبداع والفن، وقد قدّم للكتاب الفنان الكبير بيكاسو الذي اعتمد الكاتب عليه وعلى الشاعر الكبير أراغون في محاولة لتجديد النظرية الأدبية وإخراجها من قوالبها الجامدة التي حاولت ما سمي «الواقعية الاشتراكية» حبسها فيها. وكان الكتاب تحدّياً للتعليمات السوفييتية التي صنّفت مثقفين كبار مثل فرانز كافكا وسان جون بيرس وبيكاسو بأنهم «برجوازيين صغار»، وقامت بمنع تداول أعمالهم وإبداعاتهم، وكان غارودي، مثل ماركس، محباً لشكسبير وميّالاً إلى النبيل بلزاك أكثر منه

إلى روائي الطبقة العاملة إميل زولا، كما كان لينين يفضّل بوشكين على ماياكوفسكي.

كان غارودي قد وصل إلى أعتاب مرحلة بدأ يفكر فيها خارج الصندوق، وكانت مناسبة التدخّل السوفييتي للقضاء على ربيع براغ عام 1968 الشعرة التي قصمت ظهر البعير، كما يقال. لم يكن غارودي وحده من آمن بكمال الماركسية نظرياً وفلسفياً، بل كان معه نخبة من المفكّرين، التي لم تقف عند ذلك، بل تجاوزته إلى الكمال العملي وفي الممارسة والتطبيق الاشتراكي.

يقول غارودي عن الماركسية في فترة الإيمان المطلق: «لقد جاءت بالبيّنات على خصوبتها وجدواها المبدعة في العديد من محاولات الممارسة، فغيّرت الحياة الاقتصادية والاجتماعية في بلدان ضخمة وأتاحت لملايين البشر، الذين ظلّوا مستبعدين آلاف السنين، أن يدخلوا عالم الحضارة وأن ينعموا أخيراً بظروف معاشية إنسانية».

لعلّ أفكار غارودي وغيره بشأن الاشتراكية المطبّقة، التي غالوا في «إنسانيتها»، لم تكن سوى وهماً، فالستار الحديدي المضروب راح ينهار بعد تقرير خروشوف في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي، كاشفاً معسكرات سخرة واستعباد ومسالخ بشرية، بدلاً من الاصلاح المبهج والتمنيات الشفيفة والفردوس المنتظر.

كانت الطبعة الستالينية من الماركسية ضد ماركس والجدل الماركسي، حيث تحوّلت الماركسية عنده إلى ماركسلوجيا «أي ماركسية ضد الماركسية»، خصوصاً عندما تتحول إلى نسقية مغلقة وإرادوية فوقية جامدة وممارسات تعسفية شاملة.

لم يكن وقع الصدمة الأولى على غارودي قاسياً فحسب، بل تبعتها صدمات أخرى زادت من وقعها، فالتقرير تمّ تسريبه ولم ينشر في الكثير من وسائل النشر الشيوعية، وبعضها نشره نقلاً عن ما نُشر في الغرب، لكنّ آثار الصدمة جاءت لاحقاً، سواء على غارودي أم غيره، فارتفع صوته يتحدث بمرارة عن النقد الذاتي وأخذ يهجو بحرارة إيمانه المطلق بكمال الماركسية وخيراتها العملية، وهو إيمان يليق برجل دين أو متعبد وليس بمفكر وناقد.

يقول غارودي في مراجعاته: «كنّا نرى الشر المطلق في جانب الآخرين، نازعين عنه أي احتمال بولادة قيمة إنسانية، في حين كنّا نعتقد أنّ الخير كله، بلا ضلال أو درجات، إلى جانبنا، وباسم الولاء الحزبي كنّا نرفض أي نقد تمحيصي».

لقد أدرك غارودي كم خسر حين انتسب إلى الدوغمائية الشيوعية الستالينية البعيدة عن روح الماركسية، تلك التي ساهمت في تعطيل الملكات النقدية الوضعية العقلية لمبدعين كبار، لكونها آيديولوجيا انغلاقية، فهي، وإن سحرتك، لكنها، في نهاية المطاف، ستدفعك إلى الانسياق في تركيبها الانغلاقي.

وإذا كان غارودي قد اعتنق الإسلام بمثله وقيمه العليا، لكنه قدّم نقداً لجميع الأصوليات الدينية، الإسلامية والمسيحية واليهودية الصهيونية، بما فيها الأصولية المادية، ومن أهم ما تركه لنا على هذا الصعيد هو كتابه (من أجل إنسان يليق بالقرن العشرين) وكتابه (الإسلام والأصولية المتزمتة)، ناقداً التحجّر العقلي واجترار الأحكام والسكونية المميتة.

للأسف تعاطى الكثير من المثقفين العرب مع غارودي باعتباره تخلّى عن إلحاده ومال إلى الإيمان الإسلامي، بل الأكثر من ذلك أنه اتجه صوب نبذ المحرقة اليهودية الإجرامية النازية، وهو ميل ينسجم مع بعض العواطف التي يريدون تحويلها إلى حقائق، لا سيّما في ظل الوجود الاستعماري الاستيطاني الإجلائي لفلسطين والتنكّر لحقوق شعبها في تقرير المصير والعودة إلى دياره وإقامة دولته المستقلة.

أتذكّر أنني كنت قد قرأت أنذ المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد كان قد حذّر من السير وراء غارودي باسم الدفاع عن حرية التعبير، فسواء أنكرنا المحرقة أم اعترفنا بها فهل سيكون وجودها مبرراً لحرق الآخرين واغتصاب وطنهم ومنعهم من إنجاز مشروعهم للتحرر الوطني؟ وإذا كانت المحرقة قد حصلت بالفعل فقد كان الغرب هو المسؤول عنها، مثلما أنه والصهيونية بالدرجة الأساس المسؤولان عن معاناة الفلسطينيين.

في كتابه (حوار الحضارات) شدّد غارودي على وجوب الاستعاضة عن هيمنة الغرب الثقافي المفروضة خلال أربعة قرون من الاستعمار بتجربة الثقافة العالمية الشاملة ذات البعد الإنساني المتعدد الثقافات، حتى وصل إلى قرطبة ابن رشد بعقلانية ونقدية وصوفية ابن عربي وروحانياته، نابذاً أصل الأصوليات من الغرب إلى الأصوليات الإسلامية.

بالعودة إلى كتابه (ماركسية القرن العشرين)، الذي كتبه قبل ارتحاله إلى الإسلام، فإنّ نقده للماركسية السائدة لم يكن يعني عدم إمكانية ازدهار ماركسية جديدة، شرط أن تتجاوز وتحتوي في داخلها على كل ما قدمته الفلسفة الأوروبية المعاصرة من أفكار حيّة، أي

استعادة روحها «الأدبية» التي تخلّت عنها في صحارى روسيا السيبيرية وتطبيقاتها الملتبسة.

في كتابه (منعطف الاشتراكية الكبير) ناقش غارودي اتّساع مفهوم الطبقة العاملة واختلاف طبيعتها عن عهد ماركس، لا سيّما في ظل التقدم العلمي ـ التقني، بحيث أصبحت تضمّ شرائح كثيرة غير مرتبطة بالعمل اليدوي المباشر وإنما بالعمل الفكري والذهني، مثل المهندسين والأطباء والمعلمين وأجزاء واسعة من المثقفين المستلبين في ظل الرأسمالية، الذين يبيعون نتاجاتهم الفكرية كما يبيع العامل قوة عمله المادي.

بشجاعة نادرة واجه غارودي جميع التهم ضده: من التحريفية إلى الارتداد ومعاداة السامية.

حاول غارودي، قبل أن يذهب إلى الإسلام، نزع الترّهات التي علقت بالماركسية، تلك التي حاول ستالين إغلاق مساماتها الحيوية، وفي الوقت نفسه حاول أن يخرج من نفقها، لكنّ ذلك لم يمنع اصطدامه بالحزب الشيوعي ذي التوجه الستاليني، وقبل ذلك ردّه على سارتر في معركته الفكرية الكبرى مع الوجودية، يوم اعتبرها «فلسفة غير إنسانية»، وهو عنوان كتاب له يناقض فيه سارتر الذي كتب كتاب (الوجودية فلسفة إنسانية).

قبل الإسلام حاول غارودي، عبر لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية المتمردة على الكنيسة وعبر فرانز فانون صديقه في الجزائر، العودة إلى الجذور الثورية في المسيحية والإسلام ضد قوى الاستكبار العالمية، كما حاول أن يزاوج الاشتراكية بالأخلاقيتين المسيحية والإسلامية، وذلك بدعوته إلى حوار الحضارات منذ السبعينيات.

يحدّد غارودي ثلاث مسلمات لتطور الحضارة العربية الأولى تقوم على أولية الحركة والعمل، والثانية على أولية العقل، والثالثة أولية اللامحدود الرديء، أي الكمي. ويعتبر غارودي أنّ الدول الصناعية المتقدمة هي التي صنعت تخلف الدول المتخلفة، ويدعو إلى رفع المركزية الغربية عن رؤية العالم ووضع غاية للنشاط العملي.

إنّ شهرة غارودي كمفكر لنا كعرب تتأتى من موقفه من الصهيونية، فهو ينفي أسطورة محرقة اليهود (الهولوكوست)، وبسبب ذلك تمّت محاكمته، كما كان كتابه (واقعية بلا ضفاف) محاولة أولى لإعادة صياغة وعينا الثقافي، في حين هزّنا من الأعماق كتابه (منعطف الاشتراكية الكبير) وجعل الكثير من قناعاتنا تحت الفحص والتمحيص، لا سيّما فيما يتعلق بالقلق المعرفي والجانب الإنساني مما ندعوه التجربة الاشتراكية، خصوصاً ما حدث في تشيكوسلوفاكيا، وهو ما سبق أن أشرت إليه عام 1994 في محاضرة لي في لندن بعنوان (بعيداً عن أعين الرقيب) طُبعت لاحقاً على شكل كراس صدر عن دار الكنوز الأدبية في بيروت.

من جاك دريدا إلى جاك لاكان

لم يكن جاك دريدا ماركسياً، لكنه لم يكن يستطيع الفكاك من ماركس والماركسية، حتى قال: «إنّ الماركسية وماركس كلاهما صنعا القرن العشرين»[17]. وكان دريدا قد توصّل إلى استنتاج مهم مفاده أنْ «ليس أجدى من النقد الماركسي لمواجهة الديمقراطية الليبرالية الجديدة والسوق الرأسمالية»، وفي ردّه على نشوة انتصار الليبرالية الجديدة ونهاية التاريخ والآيديولوجيات والخطاب التحرري حاول استعادة دور المثقف المسؤول «الملتزم»، على طريقة سارتر، حين قرر

أنّ العنف وعدم المساواة والتهجير والمجاعة وكلّ أنواع الاضطهاد الاقتصادي السائدة اليوم في العالم هي الآن الأسوأ من كلّ التاريخ.

ولد جاك دريدا في الجزائر عام 1930، ويعتبر من أكثر الفلاسفة الذين حاولوا عبور الحواجز والانتقال من جنس كتابي أدبي أو فلسفي إلى جنس آخر، وذلك منذ كتابه الأول والأهم (الكتابة والاختلاف) الصادر عام 1952، وهو مكمّل لكتاب سبقه حول (الاعتراف) ثم كتاب (الغراماتولوجيا) الذي صدر العام 1967[18]. ويعتبر دريدا من أشهر كتّاب المدرسة التفكيكية، وقد كتب عن القطب الآخر بحثاً عن الهوية الأوروبية، وذلك انطلاقاً من سقوط جدار برلين عام 1989 معتبراً أن نهاية يالطا تفسح في المجال لحنين أوروبي إلى الماضي وإلى حنين باريس جديد إلى الحرية والحقوق.

في كتابه (الديمقراطية المؤجلة) شدّد على أنّ تصحيح الخلل في الديمقراطيات الحديثة يكمن بين سلطة الإعلام وحق الجواب، وأنّ تحقيق الديمقراطية مجدداً يتطلب تعميم حق الجواب الذي يسمح بتصحيح الخلل القائم لدى عجز الذين يرغبون في تحقيق هوياتهم.

الكتابة لدى دريدا هي الفعل الكتابي تعبيراً عن التجربة الكتابية، وقد نظر إلى عام 1968 الفرنسي باعتباره حدثاً فلسفياً، منطلقاً من تفكيك التجربة في الواقع الاجتماعي، التاريخي، التقني، العسكري، والتفكيك بحاجة إلى قاموس للنقد وتراثه، سواء من عصر التنوير أم من ماركس.

من أشهر كتبه كتاب (شبح «أو طيف» ماركس)، هو الكتاب الذي جلب له الشهرة، ويرد فيه على الأفكار النيوليبرالية، دون أن يهمل عداءه التاريخي للأنظمة الشمولية في أوروبا الشرقية. في هذا الكتاب

يصل إلى استنتاج مهم للغاية هو أنّ الماركسية لا تزال التشخيص الأهم لأمراض المجتمع، وأنّ استلهام النقد الماركسي هو الذي سيدعم دور الثقافة في القرن المقبل[19].

وقد اعتبر أنّ نهاية شيوعية معنية كانت واضحة لبعضنا حتى قبل انهيار الاتحاد السوفييتي، لكنّ هذا لا يعني أنّ ماركس قد مات أو دفن، كما قيل تحت جدار برلين، إذ لا مستقبل بدون ماركس، بدون الذاكرة والتراث الماركسي، فللماركسية ـ حسب دريدا ـ أكثر من وجه، لذلك وجبت الأمانة أن نكون أمينين لمظهر معين من الماركسية، فنحن نعيش عالماً أو ثقافة، ظاهرة أو مستترة، مشبعة عميقاً بهذا التراث.

كان بروز اسم جاك كالان في الستينيات قد أعطى نكهة جديدة للمدرسة الفرويدية إلى درجة اعتبرها بعضهم انقلاباً على الجمود الذي عاشته المدرسة التقليدية منذ رحيل فرويد.

وقد ترافقت فترة إعادة النظر في الفرويدية مع محاولات ماركسية لإعادة النظر في الكثير من التعاليم الماركسية التي عفا عليها الزمن. ولعلّ الجسر الرابط بين ألتوسير وجاك لاكان كان قوياً، حيث سلّط الأول الضوء على تطوير لاكان لمدرسة التحليل النفسي الجديد، الذي اكتسب مساحة عالمية، لا سيما من الستينيات إلى الثمانينيات، حيث كان لاكان نجماً ساطعاً فيها قبل أن يخرّ صريعاً وينهار عقلياً وجسدياً.

وللأسف لم يتح للقراء العرب الاطلاع كثيراً على أفكار لاكان الذي حاول أن يزاوج بين الفرويدية والبنيوية، ومن أهم كتبه (أخلاقية التحليل النفسي) حيث توحّدت سيرته كعالم نفس بنى نفسه بنفسه، وكان لألتوسير دورٌ بارز في التعريف بنظرية لاكان، بدءاً من عام 1963.

ولاكان المولود عام 1901 هو طبيب نفسي ومحلل نفساني حاول التمرّد على تعاليم المدرسة الأمريكية الآيديولوجية بشأن نتائج التحليل النفسي برفع شعار «العودة إلى فرويد» وإعادة النظر فيه استناداً إلى اللسانيات والأثنولوجيا مع نقد العلوم الإنسانية والخطاب المتفشي في الجامعات.

تمكن لاكان من جعل النظرية الفرويدية مقروءة ليس من طرف الاختصاصيين فحسب بل ومن جانب أوساط كثيرة وذلك بعد أن نشر **نظرية الخطابات** التي قسّمها إلى أربعة:

الأول ـ **خطاب السيد**، وهو خطاب السلطة.

الثاني ـ **الخطاب الهستيري** الذي لا يمكن شفاؤه بواسطة المعرفة الطبيعية التقليدية.

الثالث ـ **الخطاب الجامعي**.

الرابع ـ **خطاب المحلل النفسي**.

ويرتكز الخطابان السيد والهستيري على علاقة السلطة بالمعرفة، فالهستيري يحصل في اللاشعور وهو في حالة عمل، وهو يحرج السيد ويجعله ينتج المعرفة. أما الجامعي والمحلل النفسي فأحدهما هو موطن المعرفة والآخر هو موطن عدم المعرفة، وينقل الأول الثقافة كمعرفة، أما المحلل النفسي فهو يجهل ما يعرف، وهكذا يكون اللاشعور هو خطاب الآخر وهو منتظم بنيوياً على شكل لغة[20].

من جيمسون إلى جيجيك

من أكثر المنظرين الماركسيين في الغرب اليوم شهرة هو الأمريكي جيمسون والسلافي جيجك. وفرديك جيمسون هو ناقد ومنظّر وأستاذ

سابق في جامعة بيل وحالياً في جامعة دوك. مؤلّف لعدد من الكتب والمؤلفات والدراسات منها (الماركسية والشكل) الصادر عام 1971 و(اللاوعي السياسي) الصادر عام 1981، وهما كتابان يهتمان بصياغة نظرية ماركسية في الأدب. وكان قد نشر مقالاً مهماً بعنوان (ما بعد الحداثة) في العام 1984 في مجلة New left River [21].

وفي كتابه الأول الموسوم (سارتر ـ أصول الأسلوب) الصادر في 1961 رفض التجريبية والوضعية المنطقية ثم نشر عدّة كتب منها (الماركسية المتأخرة) و(بريخيت والمنهج) و(ما بعد الحداثة) و(المنطق الثقافي للماركسية المتأخرة) ولعلّ هذا الكتاب من أهم كتبه.

ومن أهم أفكاره الجديدة مقالة نشرها عام 1989 بعنوان (الماركسية وما بعد الحداثة) اعتبر مفهومي «البنية التحتية» و «البنية الفوقية» فرضيتين، أي نقطة انطلاق، وجاءت الحداثة بمشروعها الخلاصي لتحرير الإنسان من أوهامه وتفسير الكون بطريقة عقلانية واعية، وارتأت الحداثة ضرورة قطع الصلة بالماضي والاهتمام باللحظة الراهنة «العابرة»، أي بالتجربة كما هي في لحظتها، ومن خلال علمنة المعرفة وتفسير بنية المجتمع حاولت إزالة الأوهام والطلاسم التقليدية التي ارتبطت بالمعرفة والمجتمع والثقافة.

ولعلّ من شأن ذلك تحرير الإنسان وتوجيهه نحو قيم جديدة، ولذلك سادت قيم الإبداع والاكتشاف والتميّز، وارتبط ذلك بالحرية والمساواة وتعظيم قدرات الإنسان. لكن بعد الحربين العالميتين والمجازر الإمبريالية اهتزت الثقة بالحداثة وظهرت فلسفة ما بعد الحداثة لتجاوز سلبيات الحداثة؛ فتحوّلت الماركسية إلى ستالينية وانتهت الليبرالية إلى الفاشية والنازية وفشلت يوتوبيات التنوير وآماله

ووعوده، وهو ما دعا إليه ليتوار الذي أسماه اليوتوبيات الكبرى.

وعلى الرغم ممّا كتبه جيمسون عن ما بعد الحداثة، فقد بقي يؤمن بقيم التنوير والحداثة والتقدّم والعقلانية بحكم خلفيته الماركسية ـ الهيغلية، وهو رأي يقاربه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس. وحسب تطويرات جيمسون فإنّ السوق العالمية والمضاربة المالية أصبحتا الصيغتين العالميتين المهيمنتين للرأسمالية، بإزاحة صفتي الصناعة والاحتكار، إلى درجة يصبح فيها الثقافي اقتصادياً والاقتصادي والسياسي يتحوّلان إلى «صيغ متعددة الثقافة». ولعلّ ذوبان الحدود هو إحدى تجليّات ما بعد الحداثة، أي تدمير التقنية والعقلانية، الأمر الذي تحدث عنه نيتشه.

لقد هيمنت التجربة واللغة محلّ المشروعات والقيم، وفقد العمل الجماعي وجوده، وكذلك فقد معنى التاريخ حضوره. إنّ نزعة ما بعد الحداثة لا تؤدي إلى مجتمع ما بعد صناعي، بل تؤدي إلى تحطيم المحيط الثقافي والتقني، وهذه تؤدي إلى فكّ الترابط بين الاقتصاد والسياسة والثقافة، وهكذا تتوارى الآيديولوجيات ليحلّ محلّها دعاية ووعظ، وتبدو ثقافة ما بعد الحداثة أقرب إلى ثقافة المحاكاة وانفصام الشخصية.

إنّ قانون السوق ـ حسب جيمسون ـ يقود إلى سحق المجتمعات والثقافات والحركات الاجتماعية، ذلك أنّ مصطلح ما بعد الحداثة يستوعب ثلاث تطورات مهمة: الأول يتعلق بردّ الفعل الجمالي على الحداثة في العمارة والزخرفة والإحالات التاريخية محلّ الكتل الصلبة التي تناطح السحاب (ما بعد الحرب العالمية الثانية) وكذلك في الرسم والأدب. والثاني يتعلق بالأفكار البنيوية، خصوصاً التي مثلها جيل دولوز وجاك دريدا وميشيل فوكو الذي ينفون أي وجود مستقل

للواقع عن الفكر واللغة. والثالث يتعلّق بالنظريات الاجتماعية التي تؤكد أنّ المجتمع الصناعي قد حلّ محلّ الرأسمالية الصناعية، حيث لا تنطبق بالكامل فكرة الصداع والتناحر الطبقي بين البروليتاريا والبرجوازية[22].

يعتبر ليتوار هذه الظواهر الثلاث تعبيراً عن سقوط المروّيات الكبرى، أي الفلسفات التي استغرقت في دمج كلّ الوجود الإنساني، ولعلّ تلك المرويات أفرزت معتقل أوشفيتز النازي ومعسكرات الاعتقال والسخرة الستالينية، الأمر الذي استوجب خوض النضال ضد الكلية أو الكلانية[23].

وقد تعامل الماركسيون مع أفكار ليتوار، التي ذهبت إلى اعتبار الفاشية والماركسية تنبثقان من جذر واحد وأنّ الكارثة ستحلّ لمجرّد محاولة التخلّص من السوق الحرّة، من زاويتين نقديتين مختلفتين: الأولى تلك التي مثلها هابرماس الذي قدّم نقداً شديداً ورفضاً صريحاً لأفكار ليتوار وما سمي ما بعد البنيوية ومقدماتها في كتابات نيتشة وهايدغر، الثانية هي أفكار جيمسون الذي حاول إدماج أفكار رئيسية ما بعد حداثية في النظرية الماركسية، والتعامل معها بوصفها رصداً دقيقاً لظواهر واقعية، وإن من منظور جزئي.

يقول جيمسون: «بين الحين والآخر كنت أشعر بالضجر من شعار «ما بعد الحداثة»، شأني في ذلك شأن أي إنسان آخر، إلّا أنني عندما كنت أميل ـ للأسف ـ إلى التواطؤ معها و ـ للأسف ـ إلى إساءة استخدامه وسمعته الفاضحة، وعندما كنت أشعر، على مضض، أنه يثير مشكلات أكثر من تلك التي يحلّها كنت أتوقف لأتساءل عمّا إذا كان بإمكان أي مفهوم آخر إبراز القضايا بمثل هذه الطريقة الفعّالة والمقتصدة».

ويعتبر جيمسون أنّ ما بعد الحداثة هو الفن المميّز لمرحلة خاصة من مراحل التطور الرأسمالي (الستينيات وما بعدها) خصوصاً وأن الرأسمالية تمرّ بمرحلتها الثالثة. الأولى هي مرحلة الرأسمالية الكلاسيكية أو التنافسية، ونظيرها الواقعي روائيو القرن التاسع عشر الكبار: بلزاك، ديكنز، تولستوي. والثانية هي مرحلة الرأسمالية الاحتكارية التي أدّت إلى ظهور حداثة أوائل القرن العشرين، ونظيرها الثقافي بيكاسو وجويس وغيرهم. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الرأسمالية الاشتراكية المتعددة الجنسيات، وهو ما جعل أفكار ما بعد الحداثة ممكنة.

ويصف سمات الفن ما بعد الحداثي بقوله: «انعدام جديد للعمق، ذبول تحريك العواطف، تجزّؤ الذات، اختزال الماضي إلى مصدر لخلائط لا نهاية لها من القطع الفنية المتنوعة... انتشاء مهلوي، اغتراب الحياة اليومية ـ هذه كلها هي التعبيرالمناسب عن رأسمالية أيامنا[24].

من استنتاجات جيمسون أنّ الماركسية لا تزال تمثل التيار الفكري الوحيد المصرّ على توجيه الانتباه إلى الآثار الاقتصادية لـ«التحوّل الكبير»، فرأس المال والعمل وتعارضهما لن يتلاشيا، ولا توجد إمكانية في المستقبل، كما لم توجد إمكانية في الماضي، على ذلك، ولهذا فإنّ أيّ حديث عن طريق ثالث ذي أهلية بين الرأسمالية والاشتراكية هو محضّ افتراض.

كما أنّ الاشتراكية ـ حسب جيمسون ـ قد أصابها ما أصابها خلال العصور الماضية من تراجع بسبب أنّها قد جرى إتخام الكثيرين بها عن طريق التلقي بأوشاب بلاغية وتصوّرية، لكنّ عالم ما بعد الحداثة لم

يقف حائلاً أمام شبيبة لهم ميول وقيم يسارية وماركسية صادقة وعلى استعداد لتبني مسألة التغيير الاجتماعي الجذري، تلك التي تكبتها معايير المجتمع البرجوازي، وهو أمر لا يزال يشكل ظاهرة في أوروبا الشرقية وفي دول أمريكا اللاتينية ودول العالم الثالث.

إنّ ديناميات هذا الالتزام لم تنبع من قراءة الكلاسيكيات الماركسية أو مستمدة منها فحسب، بل من المعايشة الواقعية لواقع اجتماعي لتقضّ مضجع الظلم ومقاومته.

سواء اختفت كلمة الماركسية أم استمرت، فإنّ الشيء نفسه سوف يعاود الظهور لا محالة، حيث يرى أنّ هناك صلة بين مفهوم الكلانية والسياسة الثورية، وعلى هذا الأساس فإنّ عداء ما بعد البنيوية للظاهرة الكلانية نابع من رفضها المنهجي لمفاهيم وأفكار الممارسة بصفتها هذه، أي للمشروع الجمالي.

إذا كان جيمسون مستعدًّا للاعتراف بالهزيمة، فإنه غير مستعد للاستسلام، بل إنّ هذه الهزيمة مؤقتة، إذ إنّ فترة ما بعد الحداثة هي فترة بين مرحلتين من مراحل الرأسمالية يجري فيها إعادة هيكلة الأشكال الأسبق لما هو اقتصادي على نطاق عالمي.

إنّ أهمية جديدة للبروليتاريا ستتخذ أشكالاً جديدة لا يمكن بعد تخيّلها، وستعاود الانبثاق من هذا الانقلاب الهادئ، والأمر ليس بحاجة إلى نبيٍّ ينبّأ بذلك، لكننا، نحن أنفسنا، لا نزال في نطاق الغور وسط الأمواج، ولا يمكن لأحد القول إلى متى سوف نبقى فيه[25].

هوامش الفصل الثالث

(1) انظر: لوكاش، جورج: التاريخ والوعي الطبقي، مصدر سابق.

(2) المصدر نفسه، ص14.

(3) من كتب لوكاش «تحطيم العقل»، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980 ـ 1981، و«غوته وعصره»، ترجمة بديع نظمي، دار الطليعة، بيروت، 1984، و«التاريخ والوعي الطبقي»، مصدر سابق. إضافة إلى «دراسات في الواقعية»، ترجمة نايف بلّوز، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1972. و«معنى الواقعية المعاصرة»، ترجمة أمين العيوطي، دار المعارف، القاهرة، 1971. و«ماركسية أم وجودية؟» ترجمة جورج طرابيشي، دار اليقظة العربية، دمشق.

(4) يقول الفيلسوف الإغريقي بروتوغوراس: «الإنسان مقياس كل شيء».

(5) انظر: محفوظ، عصام، مصدر سابق.

(6) انظر: محفوظ، عصام: مصدر سابق، ص55.

(7) انظر: محمود، مصطفى: الوجود والعدم.

(8) انظر: محفوظ، عصام، بعض أساتذتنا في القرن العشرين، مصد رسابق، ص 61.

(9) انظر: محفوظ، عصام، بعض أساتذتنا في القرن العشرين، مصد ر سابق، ص 65.

(10) انظر: محفوظ، عصام، المصدر سابق، ص 66.

(11) انظر: المصدر سابق، ص 53.

(12) راجع ما ورد لنا في هذا المجال في كتابينا: تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف، مصدر سابق، و«الصوت والصدى ـ حوارات في السياسة والثقافة»، إعداد كاظم الموسوي، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، بيروت، 2010. وكان مهدي عامل (حسن حمدان) من أهم من تأثر بألتوسير في العالم العربي.

(13) انظر وقارن مقاربات فاضل العزاوي في كتابه القيم: جيل الستينيات ـ الروح الحيّة، عن حركة التجديد في الفكر والأدب والثقافة في العراق، دار المدى.

(14) انظر: فوكو، ميشيل: المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994. قارن: فوكو، ميشيل: نظام الخطاب ومقالات أخرى، ترجمة السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، 1988.

وكان ألتوسير قد قال عن ميشيل فوكو 1926 ـ 1984: إنه يعرف كيف يتأثر بغيره، لكنه يعرف كيف يستخلص من هذا التأثير شيئاً مختلفاً. وقد اشتغل فوكو على الحداثة حيث اجتمع بعالم الاجتماع ماكس ويبر، وحاول أن ينزع عن المثقف الهالة التي يفرضها على

نفسه أو التي يراد أن تفرض عليه، كما سعى إلى نزع القدسية عن الكتاب، وكان يبحث عن كل ما يكسر روتين الأشياء والأفكار والأساليب. وحسب فوكو: ليست مهمة المثقف أن يقول للآخرين ما يجب أن يفعلوه... بل عليه طرح الأسئلة والتشكيك في الحتميات والفرضيات وهز العادات والتقاليد وأساليب العمل والفكر وقطع خيوط النمطية، كما اهتم بقضايا الجنس والجنون. من أهم كتبه (الكلمات والأشياء) الذي صدر عام 1966.

(15) انظر: غورباتشوف: البيروسترويكا، مصدر سابق.

(16) انظر: محفوظ، عصام، بعض أساتذتنا في القرن العشرين، مصدر سابق، ص146.

(17) انظر: محفوظ، عصام: بعض أساتذتنا في القرن العشرين، مصدر سابق، ص178.

(18) المصدر السابق، ص161.

(19) المصدر السابق، ص178.

(20) انظر: كليمان، كاترين: جاك لاكان، ترجمة محمد سبيلا، نقلاً عن الانترنيت.

(21) انظر: فردريك جيمسون وما بعد الحداثة، ترجمة بشير السباعي، كالينيوس، أليكس http//mabda - alanal.blogspot.com/2011/03 blog - post.html

(22) انظر: كالينيكوس: ضد ما بعد الحداثة، جامعة كامبريدج، 1989، وكذلك كتاب (ما بعد الحداثة الرجعية)، إعداد وإشراف بوين وراتانسي، الصادر بعنوان (ما بعد الحداثة والمجتمع) عام 1990، نقلاً عن أليس كالينكوس: مبدأ الأصل، ترجمة بشير السياسي، مصدر سابق.

(23) قارن: المصدر السابق. انظر كذلك: ليتوار والوضع ما بعد الحداثي، مصدر سابق، حيث يرى ليتوار أنّ النظر إلى التاريخ باعتباره تقدّماً مستمراً نحو الحرية وسعياً نحو التقدّم لم تعد تلقى قبولاً الآن، حيث انتهت الفلسفات التي تصف حركة التاريخ بأنها تسير نحو سيادة طبقة من الطبقات، سواء كانت البرجوازية أم البروليتاريا أو إلى سيادة جنس من الأجناس أو قومية من القوميات، وكان حكم ليتوار على جميع هذه النظريات العامة بأنها آيديويوجيات، أي صور زائفة لا تقابلها حقيقة واقعة.

(24) كالينكوس: مبدأ الأمل، مصدر سابق.

(25) انظر: جيمسون: ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافي لرأسمالية أيامنا (أو الرأسمالية المتأخرة)، لندن، 1991. وكان جيمسون قد نشر مقالة بالعنوان ذاته في جريدة New Left Review! عام 1984، أثارت جدلاً واسعاً، اعتماداً على الرؤية التي طورها في أعماله المبكرة بشكل سردي/قصصي. وحاول إظهار مبدأ الشك الما بعد حداثي وهو ينحو باتجاه ما وراء السرد كصيغة للتجربة تنشأ من شروط العمل العقلاني المفروضة من قبل الأسلوب الرأسمالي الأخير للإنتاج.

الحبر الأسود والحبر الأحمر

تقديم وإعداد: د. عبد الحسين شعبان

أوغاريت يونان	وليد صليبي	حيدر ابراهيم	حلمي شعراوي
صلاح بدر الدين	عامر فياض	يوسف مكي	عروس الزبير
عبدالله تركماني	حميد السعدون	ميشيل كيلو	وميض نظمي
محمد ربيع	علي السعدي	خالد شوكات	شيرزاد النجار
عفيف البوني	خالد غزّال	أحمد ثابت	علي مراد
عبد الرحمن الحاج ابراهيم	إقبال القزويني	حلمي سالم	حسن السلمان
عبد الحسين الرفيعي	عبد النبي العكري	عماد الشيخ داوود	عمران القيسي
أحمد الناصري	وليد الزبيدي	مهدي جابر مهدي	سعدالله مزرعاني
عبد الرحمن الربيعي	عصام الحافظ	حسين شحادة	هند عبيدين
محمد المالكي	عمر كوش	قزحيا ساسين	حسقيل قوجمان

خاتمة: خضير ميري

الماركسية والاختلاف(*)

دعوة إلى النقد والإبداع والتجدد والأنسنة!

د. وليد صليبي و د. أوغاريت يونان(**)

I ـ النقد

من (تحطيم العقل) لجورج لوكاش إلى (تحطيم المرايا) تولى الدكتور عبد الحسين شعبان مشعل إعادة قراءة الماركسية ونقدها في آن بمنهج الفكر النقديّ الوضعيّ الذي اختاره ماركس وإنغلز، منذ لقائهما، نهجاً لتقديم «عملٍ تاريخي»، حسب وصف المؤلف(1).

(*) البحث مناقشة لكتاب الدكتور عبد الحسين شعبان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، حوار وتقديم: خضير ميري؛ منشورات الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيروت ومنشورات الاختلاف ـ الجزائر، الطبعة الأولى، 2009 (1430 هـ)، 247 صفحة.

(**) وليد صليبي: مفكر لاعنفي، دكتور في الاقتصاد السياسي، مهندس مدني، متخصص في علم الاجتماع وفي الفيزياء، باحث وكاتب.

أوغاريت يونان: مفكرة تربوية، دكتورة في العلوم الاجتماعية والتربية السياسية، باحثة وكاتبة، مدرّبة عالمية.

صليبي ويونان هما مؤسّسا جامعة اللاعنف وحقوق الإنسان في العالم العربي AUNOHR (2009)؛ وهي أول مؤسّسة أكاديمية من نوعها في لبنان والمنطقة، وفريدة في العالم، تمنح شهادة ماسترز في 8 مجالات اختصاص ريادية، بإشراف مجلس أمناء عالمي من فلاسفة وحاملي نوبل للسلام ومجلس أساتذة من الروّاد في المنطقة والعالم في ثقافة اللاعنف واللاطائفية وحقوق الإنسان.

«إلحاح العقل» و«الوجدان الحيّ» و«فلسفة الإنسان» و«القدرة على العمل والحب» (تعابير ردّدها المؤلف في كتابه)، هذا ما حمل د. شعبان على خوض تلك الحوارات، وعلى إعادة تعريفه بالذات «الماركسية» لديه التي ها هي ذا، بعد مسافةٍ من العمل الحزبي والسياسي الشيوعي، تقرأ علينا الماركسية بنقدٍ «لو كان ماركس حيّاً لصار ماركسياً ضدّ ماركسيته السائدة أو بالتعديل عليها، فماركس هو القائل: كل ما أعرفه هو أنني لست ماركسياً... وإذا كنتُ ماركسياً في المنهج لحدّ الآن فذلك فقط لأني ما زلت أعرف أنّ الماركسية لم تُمارَس بعد؟!»[2]

تستحق الماركسية أن يكون ناقدها، هنا من بين ماركسيّي المنطقة العربية، هو المفكّر عبد الحسين شعبان. فماركس قارئ كبير، وكذلك شعبان. وقد سعى كلٌ منهما إلى الفهم، أولاً، وإلى تواضع المعرفة، وكان النقد البنّاء في صلب عملية الفهم هذه.

ماركس وناقده شعبان التقيا في جوهر الأنسنة، وما زالا، مع وضوح مكامن الاختلاف، وصحة العلاقة التي ينتجها الحق في الاختلاف.

هذا كان هَمّ الدكتور شعبان في كتابه النقديّ، وهكذا خطا في كلماته على مدى المئتين والسبع والأربعين صفحة في حواره مع الناقد خضير ميري؛ مخلصاً لنهجه المحبّ والعلميّ والمتطلّع إلى التطوير... فبالنسبة إليه، النقد «فكرٌ تعايشيّ تسامحيّ»[3] أو ـ بتعبير آخر لاعنفيّ ـ لا يبغي استعراضاً للأنا ولا تربّصاً بالغير، بل خطوة إلى الأمام.

مشى الدكتور شعبان في نقده بوجه نظرية تاريخية «لعالِم أفكار ومنظّر نقديّ من طراز فريد»[4]، كما وصفه، مصرّاً، على الرغم من

وصفه هذا لماركس، على أهمية النقد، ذلك أنّ «الوضعية النقدية لا تؤمن أنّ الفكر كلٌّ واحد أو نوعٌ من الشمولية المتعالية على حركة الناس وسيرورة التاريخ...»[5]

وقد انطلق د. شعبان من الفهم الماركسي للاختلاف بالتحديد، ليتبنّى الاختلاف معبراً إلى الحداثة والتطوير. فماركس، بنظر المؤلف، كان بذاته «باحثاً علمياً جدلياً حداثوياً... لا يثق كثيراً بالحقيقة بل بالعمل وبالتوصل إليها»، أي بالطريق التي توصل إليها»[6].

اعتبر د. شعبان نظرية ماركس في المعرفة (الفلسفة الشاملة لماركس) «ثورة كبرى»[7]، لكن دون الذوبان في حرفية ما كُتِب أو تكريس مرايا يدعوها مسطّحة. وهذا ما جعله، برأينا، ينادي رفاقه والماركسيين عموماً إلى «تحطيم المرايا» بغية إعادة إضاءة جوهر هذه الثورة بفلسفتها الإنسانية، ووضع حدّ لحقبة طويلة من الصنمية والطقوسية ومحدودية المعرفة بها لدى أتباعها.

إنها «ثورة» من داخل الماركسية، يراها المؤلف ممكنة وضرورية، لإعادة إنتاج ماركسية صالحة للقرن الواحد والعشرين[8]. دعوةٌ تستحق بذاتها أن تفتح الباب على نقاش جديد، أبعد من هذا الكتاب وما حمله من نقدٍ للماركسية المعهودة ولتجارب الماضي.

يبدو واضحاً أنّ الدكتور شعبان يميّز بين كتابات ماركس، ويفضّل رسالتها الأولى المرتبطة بالحريات والحق والنقد وبفكر الثورة الفرنسية وبالإنسانية والاختلاف، على ما تضمنته في مرحلة لاحقة من مفاهيم أتت، أحياناً، نقيضاً للرسالة الأولى. لذا نراه يصرّ، أكثر من مرّة في كتابه، على ترداد أنّ الماركسية لم تُعرف كما هي، وأنها كانت يجب أن

تُختَبَر أكثر، وأنّ الذين تبعوها وطبّقوها قد تمادوا في تطبيقها «أكثر بكثير ممّا قصد ماركس»[9].

لم يأتِ د. شعبان بالنقد والاختلاف ليسقطهما على الماركسية في كتابه من خارجها أو ضدّها، بل هما، بنظره، في صلب الماركسية نفسها وفي منهج ماركس بذاته. وكأننا به يقول: كم كان حرياً بالماركسيين العرب، وفي العالم، أن يقرأوا ماركس جيداً، لا الماركسية المترجمة والمجتزأة، ويُعمِلوا فيها النقد البنّاء والمتفتّح، لكانوا حينئذٍ وفّروا على أنفسهم وعلى المجتمعات والتاريخ كمّاً هائلاً من الأخطاء التي أخذت في دربها أجيالاً وأنظمة وآماداً من عمر التطوّر وإمكاناته الأصلية.

ينطلق نقد الماركسية، في كتاب الدكتور شعبان، من حيث يصحّ أن ينطلق أيُّ نقد، أي من الذات أولاً، وهذا ما جعلنا نتعرّف إلى سيرة المؤلف الذاتية التي تبيّنت فيها باكراً مكامن الخلل في عالم الماركسية والماركسيين، لينأى بنفسه خارج الدائرة الحزبية والسياسية التنظيمية الشيوعية، وليرى على مدّ العين بجلاء... فليس سوى ناقد الذات قديراً على نقد الغير؛ إذ لا يقدر على نقد الغير سوى ناقد ذاته.

شعرنا بصفحات الكتاب، من ألفها إلى يائها، بأنها لاعنفية النهج والمضمون، وحبذا لو حملت عنواناً آخر غير «التحطيم»... فالكتاب يبشّر بهدمٍ هو ليس بالهدم بل هو، بالحري، تطويرٌ، عبر الوعي والنقد والتخلّي، في الصميم، عن الجمود والقطع مع المرايا المستنسخة، إلى أن تنبثق، حسب رغبة المؤلف، صورة متجدّدة للفكر الماركسي وللعمل السياسي عندنا، صورة منفتحة على «سلسلة من البدايات لا نهاية لها»[10].

الغاية والوسيلة، في كتابه، وحدة متجانسة، كما أنّ اللاعنف متجانس في الفكر والتطبيق - في الوسائل والغايات.

المرآة، كي نرى. وحين نرى نفهم أو نشرع في لذّة الفهم.

والمرآة، كي نصوّب الأمور ونعدّل في الصورة، لا لننظر فيها كالأصنام، بل لنعطيها ممّا فينا فتتحرك إبداعاً وتجدّداً.

وما فينا لا يحيا إلّا متجدّداً مبدعاً.

أما الجمود فقد عنى به المؤلف ما بداخلنا وما أخذناه بغائيةٍ ورضوخٍ للعجز واستنساخٍ لحَرفيةٍ صمّاء وتكاسلٍ واتكالٍ وتقليدٍ للعنف والسلطوية...

كتاب المفكر شعبان هو دعوة إلى الإبداع والتجدّد.

II - الإنسان

عبد الحسين شعبان وحقوق الإنسان واحدٌ، منذ ماركسيته الأولى إلى نقدها، وإلى الطريق الجديدة التي يدعو إليها لما بعد الماركسية، أو لماركسية إنسانية أخرى من أجل عالم عربي آخر.

يعتبر شعبان أنّ فلسفة ماركس تتمحور حول وجود الإنسان، لا بل يقول إنّ «الماركسية هي فلسفة الإنسان، فلسفة الحياة الملموسة... فلسفة المستقبل...»[11] وهي، بهذا المعنى، ريادية في المناداة بمفاهيم حقوق الإنسان وحريّاته، فنرى مجمل الكتاب يتناول حقوق الإنسان، الواحد تلو الآخر، ولو دون تسميتها على هذا النحو ووفق المفردات العالمية والحقوقية المعتمدة حالياً: الحقوق الاقتصادية، الحقوق الاجتماعية، الحق في المساواة والعدالة، كرامة الفرد، الحق في تقرير المصير، عدم التمييز ورفض الفروقات، الحق في عدم «ألينة»

الإنسان أو تغريبه *(Alienation)* ومنعه من تحقيق ذاته، الحق في المعرفة والوعي، قيم التسامح وعدم العنف والتعصب، حقوق المرأة، الحب، إلخ.

ومع إقراره بأنّ الماركسية لم تتطرّق إلى عدد من العلوم ومجالات الحياة، إلّا أنه رأى فيها مدماكاً لأنسنة الحقوق والمجتمعات وترجمتها في قوانين تتطوّر باستمرار. بالنسبة إلى د.شعبان، الماركسية، كما هي وكما لم يفهمها أتباعها، وأيضاً كما كان مقدّراً لها أن تتطور لو لم يتمّ تشويهها أو تجميدها في قوالب وتفسيرات على مقاس من تولّوها وتحكموا بمصيرها، أو لو لم تتجمّد وتُغلّب الوسيلة على الغاية، في جوهرها، هي ثورة من أجل حقوق الإنسان وحرياته.

ويضيف د. شعبان أنّ «الماركسية الأولى (الأصلية، حسب لوكاش) قد أولت موضوع الحرّيات اهتماماً كبيراً وأعطته حيّزاً لا يُستهان به، وأعتقد أنّ فلسفة الحق لدى ماركس قد استندت، في مناسبات غير قليلة، على هذه المسألة، تأثراً بالثورة الفرنسية وما تبعها... وأستطيع القول إنّ الماركسية، قبل استلام السلطة، كانت مدرسةً مدافعةً عن الحريات والحقوق العامة والخاصة...»[(12)]

هذه النظرة يؤكدها عالم النفس التحليلي وعالم الاجتماع إيريك فروم، الباحث المتعمق في فلسفة ماركس، لا سيّما حين وضع كتابه الشهير (مفهوم الإنسان عند ماركس). يقول فروم إنّ وجود الإنسان هو جوهر فكر ماركس واهتماماته، وإنّ فلسفته قد شكّلت احتجاجاً على «ألينة» الإنسان أو تغريبه، ما يفقده فردانيته ويحوّله إلى شيء. مثل هذه الفلسفة كانت متجذّرة في التراث الإنسانويّ الغربي الذي تُرجم عبر أعمال المفكرين الفرنسيين والألمان، حيث الطابع الجوهري هو

الاهتمام بالكائن البشري، بالإنسان، وبتحقيق إمكاناته وكينونته.

ويضيف فروم أنّ ماركس قد اعتبر أنّ «الإنسان هو في أن يكون لا في أن يتملّك»، وفي أن يُنتج (ليس بالمعنى الماديّ الحصريّ). لا الملكية أو التملّك، ولا النفوذ ومواقع السلطة، بل ولا الانصراف إلى اللذات الحسية، كل هذه لا تلبّي رغبة الإنسان في إعطاء حياته معنىً، إذ لا يعطي معنىً لحياته سوى نشاط أو عمل منتج مبدع يحقق، من خلاله، ذاته وكينونته وصناعة وجوده.

من هذا المنطلق يتوافق د. شعبان وما كتبه فروم من أنّ هدف الاشتراكية، كما كان يريدها ماركس، هو انعتاق الإنسان عبر تحقيق الذات بفضل علاقاته الإنتاجية (ليس المال وحسب) وعلاقاته المتجانسة بأمثاله من البشر وبالطبيعة. هدف الاشتراكية هو تطوير الإنسان المستمرّ. بهذا الفهم يُقارب شعبان ماركس متأثراً بالإنسان الذي حلُم به ماركس، لكن دون أن يقفل على نفسه الباب كمرآة جامدة متلقية، بل أراد أن يكون هو هذا الإنسان المنعتق، وأن يجادل ماركس ويحاوره في كيفية بلوغ هذه الأنسنة، وفي أسسها وفي تطوّرها، على قاعدة النقد البنّاء وسيرورة الاختلاف.

وفي تفسير فروم، كما في تفسير شعبان، تقترب صورة الإنسان عند ماركس إلى مرآة اللاعنف. وفي حين يتنازل فروم طوعاً في كتابه (مفهوم الإنسان عند ماركس) عن تحليل النقاط التي يختلف فيها وإياه، نرى شعبان يدلّنا في كتابه على نقد صورة الإنسان عند ماركس التي ابتعدت، أحياناً، عن اللاعنف في كتاباته اللاحقة مثل (مانيفست الحزب الشيوعي)، حيث الدعوة إلى العنف واضحة، وحيث التنظيم المركزيّ الحديديّ... ذلك أنه يرى في هذا الابتعاد تناقضاً مع فكرة

الانعتاق وأولوية الأنسنة، مع إقراره أنّ ماركس لم يدعُ إلى صورة عنفية للإنسان أو ينظّر لها، بل كانت نظرته المثالية تتّجه نحو إنسان منعتق متحرر يحب الحياة والطبيعة وأمثاله من البشر ويتوق إلى العدالة.

في الوسائل والدرب نحو العدالة كان الخلل، إذاً، يكمن في العنف، وأحياناً في فكرة العنف النقيضة للأنسنة التي لم يتعمّق فيها ماركس ملياً أو لم تكن هاجساً لديه.

في حين أنّ حقوق الإنسان هي، بذاتها، غاية ووسيلة معاً، وطريقها الأول والأساس، بل وخيارها الوجودي، يبدأ بالقطع مع العنف، أي رفض عنف الذات وعنف الآخرين، أي رفض الظلم. كذلك، الأنسنة لا طريق لها سوى الأنسنة، غاياتٍ ووسائل؛ تماماً كما يقول غاندي: «الطريق إلى السلام هي السلام ذاته».

وإننا على ثقة بأنّ الأنسنة، بما هي الخير والعدالة، هي همّ المفكر شعبان، وهي ما جعلته ينساب في الماركسية. وبلوغ الأنسنة، برأيه، يكون من الطينة نفسها، في النظرية والتطبيق، في الغاية والوسيلة. لذا نرى د. شعبان يثق بفلسفة ماركس في إنسانيتها، ويترك لنفسه الثقة بالمنهج النقديّ ليعود ويصوّب الفكر ووسائله.

III ـ البُعد النفسيّ

سنتحدّث عن جانب أساسي تطرّق إليه الدكتور عبد الحسين شعبان ولم تعطه الماركسية الاهتمام الذي يستحقّ، هو الجانب «النفسي ـ الجماعي»، أو الجماهيري، وبالتالي الجوانب المرتبطة بالجانب النفسي ـ الجماعي، كالجانب الوطني والجانب القومي والجانب الديني. فوفقاً للدكتور شعبان، «في حين أولت الماركسية

الجانب الاقتصادي اهتماماً كبيراً وطاغياً، لم تولِ الجانب النفسي الاهتمام الذي يستحقّه»؛[13] «هناك استخفاف بالدين»؛[14] «كما لم تولِ الماركسية المسألة القومية الاهتمام الذي تستحقّه"؛[15] «وكان البعض يردّد: ليس للعمال من وطن»[16]...إلخ.

إننا نوافق د. شعبان في أنّ أتباع الماركسية كانت لديهم قناعة بأنّ العامل النفسي عاملٌ ثانويّ جداً، بمعنى أنّ دوره في تحريك الأحداث وتحريك التاريخ ضئيلٌ جداً، وأنّ العوامل الرئيسة في تحريك التاريخ وتحريك الأحداث هي العوامل الاقتصادية المادية الموضوعية، وذلك بالارتكاز إلى نظرية ماركس وإنغلز التي عبّرا عنها في (مانيفست الحزب الشيوعي) في أول جملة منه: «إنّ تاريخ أيّ مجتمع حتّى أيامنا هذه هو تاريخ صراع الطبقات»، وفي العبارة الشهيرة «ليس للعمال من وطن».

كذلك ارتكز أصحاب هذه القناعة على تحليل غير معمّق لنظرية «المادية التاريخية»؛ فماركس لم يكن يعتبر أنّ الإنسان الفرد هو نتاجٌ متلقٌ سلبيٌّ للظروف الموضوعية، بل هو أيضاً صانع للظروف: «البشر يغيّرون الظروف والأوضاع»، و«كما أنّ أفكار الإنسان هي نتاج الظروف، كذلك أفكار الإنسان بدورها تؤثّر في الظروف».

بالطبع كان أتباع الماركسية يعتبرون أنّ علم النفس أو المدرسة النفسية هي من ذيول المدرسة البورجوازية، وأنه ليس علماً مادياً ملموساً يمكنه التأثير في الأحداث. وهذا الأمر لم تدحضه الأحداث فقط، بل إنّ تطوّر الأبحاث في علم النفس التحليلي وفي علم النفس الاجتماعي قد أكّد أنّ للجانب النفسي، خاصةً الجانب النفسي - الجماهيري، تأثيرٌ كبيرٌ في تحريك الأحداث وصناعة التاريخ، تاريخ الأفراد والمجتمعات.

نذكر هنا أبرز هؤلاء العلماء وكتاباتهم الرائدة في هذا الشأن:

Gustave Le Bon: *Psychologie des foules 1895*. ***Sigmund Freud***: *Group Psychology and the Analysis of the Ego 1922*. ***Wilhelm Reich***: *The Mass Psychology of Fascism 1933*. ***Carl Jung***: *The Archetypes and the Collective Unconscious 1934-1954Á*. *Karen Horney*: *Neurosis and Human Growth 1950*. ***Konrad Lorenz***: *On Aggression 1966*. ***Eric Fromm***: Anatomy of Human Destructiveness 1973.

إذن، كان لهؤلاء المفكرين والمحلّلين، وزملاء آخرين لهم، رأياً مختلفاً إزاء نظرية العوامل الموضوعية المادية القائلة بأنها المحرّك الأساس للأحداث، إذ كانوا يعتبرون أنّ العامل النفسي الجماهيري أو الجماعي يشكّل قوة محرّكة رئيسة للتاريخ والأحداث. فقد استطاع ويلهلم رايش Wilhelm Reich، عالم النفس الكبير، في كتابه الشهير The Mass Psychology of Fascism، أن يقدّم للمرّة الأولى أسباب تشكّل الآيديولوجيا الرجعية ومظاهر تجسّدها في البنية الجماعية المشتركة للجماهير ودورها في تحريك الأحداث والتاريخ. هذه البنية النفسية المشتركة هي انعكاس لتجذّر آيديولوجيا رجعية محافظة ناتجة عن قمع الحاجات البيولوجية والنفسية وتحقيق الذات عند الإنسان، وهي ليست خاصة بمجتمع محدّد أو بمرحلة محدّدة، بما يعني أنّ ظاهرة الفاشية أو النازية أو العنصرية أو أيّ ظاهرة رجعية مماثلة يمكن أن تتكرّر في أي بلد في العالم، وأن تتكرّر في البلد الواحد في حِقبٍ مختلفة ومتباعدة، كون البنية النفسية المشتركة تختزن في داخلها تراكماً متأزماً لا بدّ من أن ينفجر برجعيته العنيفة في أيّ لحظة.

تكمن إضافة رايش العلمية التاريخية في تأكيده أنّ البنية النفسية

للجماهير تشكّل، بذاتها، قوّة مادية فاعلة يمكنها تحريك الأحداث وصنع التاريخ.

فهل سنُحسِن يوماً، من جانبنا، إعادة قراءة تراكماتنا ورجعياتنا وما يجري في مجتمعاتنا تكراراً وتأصّلاً؟

جاء كتاب رايش ردّاً على السؤال الشهير الذي ارتبط بتلك المرحلة: «كيف تحوّل شعبٌ راقي الثقافة، عريقٌ في الأدب والفنّ، ومنظّم بأكثريته ضمن نقابات اشتراكية مناهضة للنازية، كيف تحوّل بسرعة هائلة إلى تأييد النازية وأوصل هتلر إلى السلطة؟» ويكمل رايش: «وفق النظريات الموضوعية النظرية القائلة إنّ المادية، ومن بينها نظرية «صراع الطبقات هو المحرّك الرئيس للتاريخ»، كان من المفترض أن تؤدّي حتماً أزمة اقتصادية بحجم أزمة 1929-1933 إلى تطوّر آيديولوجي واسع لدى الجماهير باتجاه اليسار، إلّا أنّ ما حصل فعلياً هو تحوّل آيديولوجي كبير للجماهير باتجاه اليمين النازي الذي هيمن على الطبقات الشعبية كلها..».

ثم يضيف قائلاً: «بهذه التجربة التاريخية الهامّة جداً، التي من المعقول أن تتكرّر في أيّ لحظة في التاريخ في حال حصول أزمة اقتصادية أو نزاع سياسي في بلد معيّن، تغلّب العامل القومي الشوفيني، وهو عامل نفسي ـ جماعي، على العامل الاقتصادي الطبقي. فقد بيّنت الإحصاءات الانتخابية التي أوصلت الحزب النازي إلى السلطة، خلال فرز الأصوات، أنّ الأصوات لم تتوزّع وفق التوزيع الطبقي للمجتمع بل وفق التوزيع الآيديولوجي «النفسي ـ الجماعي» للمجتمع..».

كان صعود الحزب النازي صاعقاً؛ فمن أصل 800 ألف صوت، حصل عليها الحزب النازي سنة 1928، ازدادت الأصوات إلى 4,6 مليون صوت سنة 1930، وإلى 12 مليون صوت سنة 1932، وإلى 17 مليون صوت في كانون الثاني/ يناير 1933. وفي وصف هامّ ومميّز جداً لظاهرة صعود «الحزب النازي الألماني» (NSDAP) كتب الباحث الألماني كارل راديك سنة 1930، بعد الفوز الانتخابي الأول للحزب، يقول: «لم يحدث شيء مماثل على الإطلاق في تاريخ الصراع السياسي، في بلد يتميّز بتنوّع سياسي قديم العهد؛ فكلّ حزب جديد كان يجد صعوبة كبيرة في فرض نفسه وسط الأحزاب القائمة القديمة. أما الحزب النازي الذي لا يملك أيّ تاريخ، فقد انبثق فجأةً كموجة عارمة تدفعها قوى بركانية من أعماق البحار..».

إن تعبير «انبثق فجأة كموجة عارمة تدفعها قوى بركانية من أعماق البحار...» هو تعبيرٌ صُوَريّ عكس بقوّة البعد النفسي اللاواعي الذي يحرّك الجماهير. إذ لا يمكن مواجهة أي حركة عنصرية أو طائفية أو شوفينية على مستوى المنطق أو العقل، بل تكون مواجهتها على مستوى البعد النفسي. في لبنان، مثلاً، لم تستطع الأحزاب والقوى اليسارية فهم هذه الظاهرة لزمن طويل، حتى خلال الحرب الأهلية، مع أنّ الجماهير، ومعظمها من الطبقات الفقيرة والمتوسطة، كانت ترينا كيف أنها تتبع غالباً الدعوات ذات الطابع الطائفي ـ الشوفيني بشكلٍ عارم أكثر بكثير من تلبيتها الدعوات التي تطالب بتحسين مستوى المعيشة وزيادة الأجور...

ويكمل رايش: «لم تستطع النظريات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية تفسير صعود النازية لأنها أهملت العامل النفسي، وخاصةً

البنية النفسية للجماهير. فقد اقتصرت النظريات التحليلية بين 1917 و1933، وبالأخص النظريات «الماركسية»، على دراسة العوامل التي تَوافَق على تسميتها بِ"العوامل الموضوعية» (objectives) وأهملت العوامل «الذاتية» (subjectives)، وخاصةً البنية النفسية للجماهير وآيديولوجيتها».

ويضيف رايش في قول مميّز جداً: «يمكن للنظريات الاقتصادية المادية أن تفسّر: لماذا يسرق العامل الفقير، ولماذا يثور العامل الفقير؟ أما علم النفس الاجتماعي فيفسّر: لماذا هذا العامل الفقير والمذلول لا يثور ويبقى خاضعاً..».

من الواضح أنّ هذه الظاهرة النفسية تتكرّر، عبر التاريخ، مئات ومئات المرّات في أزمنة وأمكنة متعدّدة، وفي ظروف متنوّعة. ولعلّنا نسرد بعضاً من عوارضها وخصائصها المشتركة على النحو الآتي:

يلتقي القادة والجماهير، من حقبة إلى أخرى، في أحد البلدان، في إحدى ساحات المجد، ليطلقوا معاً نداءً مدوّياً: يحيا الموت. إنها صرخة العجز المشتركة لجميع الحروب والنزاعات العنفية.

قد تضلّلنا التسميات النبيلة التي يطلقها القادة على الحروب، وقد تخدّر أعداد الجماهير الغفيرة قوانا العقلية. قد تسحرنا شخصية القائد الكاريزمية، أو تتملّكنا «القشعريرة المقدّسة» المرافقة للمناخ العاطفي العام... إلّا أنّ جوهر النداءات، في جميع المناسبات التي من هذا النوع، هو نفسه: يحيا الموت. إنه تحية للموت وتمجيدٌ له ودعوة إليه.

فحين التقى القادة والجماهير سنة 1914 أثمر نداؤهم عن 9

ملايين ضحية، وسنة 1940 عن 49 مليون ضحية. وقد التقوا أيضاً في مناسبات أقلّ عظمة. فخلال الحرب الباردة قُتِل قرابة 40 مليون ضحية نتيجة 160 نزاعاً غير مباشر، «بالوكالة»، في أنحاء العالم.

يتكرّر المشهد ويكاد يكون متماثلاً مع نفسه بالكامل، متجاوزاً الحقبات الزمنية والحدود الجغرافية: «يطلق الجميع نداء الموت، ومن ثمّ تختار الجماهير من بين زعمائها القائد الأكثر نرجسية، الأكثر دموية، الأكثر حقداً تجاه العدو، والأكثر احتقاراً لعقلها، لتمجدّه وتستعرض نُصُبَه أمام نفسها وأمام العدو وأمام الرأي العام».

يكفي أن يلقي القائد خطاباً متقناً ذا نبرة واثقة وسلطوية؛ يتضمن كلمات من قبيل «شرف» «كرامة» «عزّة»؛ ويمزج الدم بتراب الشهداء، ويمجّد الأصول التاريخية للجماعة وعظمتها الحالية وتمايزها العرقي أو الديني وتفضيل الله إياها على الجماعات الأخرى، وأن يضخّم نرجسيتها ويؤكد تفوّقها العسكري على العدو، كي يَعْبُر إلى عمق النفس البشرية، متخطياً، دون أي مقاومة، الطبقات العقلانية، مولّداً ما يُسمّى «القشعريرة المقدّسة» (Frisson (Thrill) sacré) وبالتالي الحماسة الحربية (Enthousiasme militant). جميع الحجج العقلانية مجتمعة لن تقوى على تأثير هذه القشعريرة في تحريكها للبشر:

«يقف شعر البدن وتسري قشعريرة على امتداد الظهر وعلى الجانب الخارجي للذراعين، تزداد حيوية الجهاز العضلي، ينتصب، تبتعد الأذرع قليلاً عن الجسم باتجاه الخارج، يشمخ الرأس في فخر، تتقدّم الذقن إلى الأمام، وتقلّد عضلات الوجه صورة البطل».

ترافق القشعريرةَ حالةٌ نفسية متكاملة، إذ يسيطر على الفرد

استعداد للتخلّي عن أي شيء لتلبية النداء الذي يُعاش بوصفه واجباً مقدّساً، وتمسي العقبات كلها تافهة سهلة التخطي. فعلى الرغم من الفظائع التي يرتكبها الرجال يمكنهم أن يشعروا أنهم محِقّون. كذلك يضعف، إلى حدّ كبير، الكبح الطبيعي الذي يمنع الإنسان عن جرح قريبه الإنسان أو قتله.

جميع الاعتبارات، ذات الطابع العقلاني أو الحسّ النقديّ أو الحجج المنطقية التي تعارض سلوك الحماسة الحربية، تصبح بلا جدوى... وتنقلب القيم رأساً على عقب، ما يجعل هذه الحجج لا تبدو هشّة وحسب، بل وحقيرة وغير مشرّفة: إنها حجج الخائن.

ويصحّ في هذه الحال المثل الأوكراني القائل: «حين يُبْسَط العَلَم ينحصر الذكاء في طرف البوق».

كلما اقترن العدد بوَهْم الحق أنجبا حرباً.

وللحروب دائماً تسمياتها النبيلة: «حروب إلهية. حروب ديمقراطية. حروب استقلال. حروب مقدّسة. حروب أمنية. حروب سيادية. حروب عادلة. حروب وقائية. حروب قومية. حروب دفاعية. حروب طبقية. حروب صليبية. حروب جهادية. حروب توحيدية. حروب اجتماعية. حروب حقوق إنسانية. حروب ثورية. حروب تبشيرية. حروب قانون دولية. حروب تحرير... للحروب تسميات عدّة لكّن الجامع بينها جميعاً هو نداء مشترك: يحيا الموت.

أما القادة الذين يطلقون نداء الموت فهُم مصابون، حسب معظم التحليلات النفسية، بمرض نفسيّ تمّ تشخيصه وتصنيفه في منظمة الصحة العالمية وفي الجمعية الأميركية للعلاج النفسي الأعلى صدقية

[وهي المرجعية العالمية في هذا المجال]؛ يُعرف هذا المرض بـ«الاختلال النرجسيّ للشخصية» (Narcissistic Personality Disorder NPD)، ويمكن تلخيصه بعدد من المواصفات أهمّها: الشعور المُبالَغ فيه بالعظمة والتفوّق؛ الهوس المحموم بالسلطة والانتصار؛ الحاجة الملحّة والدائمة لاستعراض القوة السياسية والعسكرية والذاتية؛ الحاجة الملحّة إلى حروب جديدة وإلى تدمير الخصم والعدو مهما كلّف الثمن، وحتّى إلى تدمير العالم الخارجي بما في ذلك تدمير الذات في نهاية المطاف...

وعلى مستوى آخر، مكمّل بالطبع لما ذكرناه، لا بدّ من ذِكر الشراكة الوجودية بين قادة الحروب أنفسهم وبين أنظمة الموت التي تحتضنهم، إذ لا يمكن لنظام موت واحد أن يستمرّ بنفسه، دون شراكة مع مثيلٍ له يمدّه «بطول العمر» وبالتنافس العنفي الذي من دونه ينتفي وجوده. فالشراكة الوجودية بين أنظمة الموت ترافق هذه الأنظمة في مراحل نموّها الأربع الشبيهة بمراحل نموّ أيّ كائن. ففي مرحلة نشأة النظام يحتاج هذا الأخير نظاماً معادياً يشكّل له القضية النبيلة؛ وفي مرحلة تبلّوُر هوية النظام يتكوّن ما يُسمّى «هويته المقلوبة»، نسبةً إلى هويّة نظام العدو، أو، بتعبير آخر، تتبلور الهوية النرجسية التدميرية؛ وفي مرحلة نموّ النظام وتعاظمه يحصل النموّ عبر التلاقح بمخصّبات الحقد والعنف، كالتصريحات التحريضية والإعلام والاغتيالات وإرسال القنابل والصواريخ، إلخ. ورابعاً، تأتي مرحلة اشتداد عود النظام وتمكّنه، عبر استغلال العدو، من الوصول إلى مواقع السلطة وقمع الحريات داخلياً وفرض مناخ ديكتاتوري داخلي.

العامل «النفسي ـ الجماعي»، أو العامل القومي أو الوطني، ليس

عاملاً بسيطاً، بل هو بالغ التعقيد وبالغ الشمول، يطال الأنظمة والمجتمعات بأسرها في استراتيجياتها وسياساتها الخارجية والداخلية، بما في ذلك حروبها الواسعة. حتّى عالم النفس الكبير سيغموند فرويد، المعتبر من العلماء الغرائزيين الماديين الجدد، والذي كان في مراحل بحثه الأولى يعتبر أنّ جميع أشكال العدائية هي نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لطاقة «الليبيدو» الجنسية (Libido)، عدّل على نظريته جذرياً في المرحلة الثانية من أبحاثه، خاصةً بعدما رأى نتائج الحرب العالمية الأولى، واعتنق النظرية الازدواجية التي تعتبر أنّ هناك غريزة للموت (Thanatos) مقابل غريزة الحياة (Eros)، وأن غريزتي الموت والحياة تسيّران كل الكائنات البشريّة.

من هذه المنطلقات وهذه الروحية شعرنا أنّ الدكتور شعبان قد لامس الأهمية الجوهرية للبعد النفسي والنفسي ـ الجماعي، من خلال نقده النظرية الماركسية، لا سيّما نقد أتباعها الذين أهملوا الجوانب النفسية والقومية والدينية، أو قلّلوا من شأنها ومن تأثيرها في تحريك الأحداث والتاريخ.

IV ـ العنف ـ اللاعنف

لقد تطرّق الدكتور شعبان في كتابه، بشكل مباشر وغير مباشر، إلى إشكالية فلسفية رئيسة هي إشكالية العنف ـ اللاعنف. ونحن نتكلّم عن اللاعنف بمعناه الوجوديّ، أي كخيار وجوديّ؛ خيار الانتماء إلى النزعة الأولية (Primaire/Primary) التي تنشأ مع كل كائن حيّ لحظة ولادته وتتطوّر معه وترافقه. وهي نزعة الاتحاد مع الكائنات الحيّة الأخرى، الاتحاد الإيجابي مع العالم الخارجي، نزعة التواصل، نزعة التعاون، نزعة العطاء،

نزعة المحبة، النزعة إلى الحياة، النزعة إلى الخلق والإبداع والعمل المنتج؛ وليس خيار الانتماء إلى النزعة الثانوية (Secondaire/Secondary) التعويضية التي تتشكّل نتيجة الضغوط الاجتماعية والظروف التربوية السلطوية والقمع السياسي والاجتماعي العام ونتيجة العجز الناتج عن العقبات التي يضعها المجتمع أمام تفتّح الإنسان وانعتاقه وإنجاز حاجاته وتحقيق نفسه، وأمام التعبير عن رأيه بحرّية، وأمام حريته بشكل عام. هذه النزعة الثانوية هي نزعة تعويضية تدميرية عنفية؛ فالإنسان العاجز عن الخلق يلجأ إلى العنف والتدمير كتعويض. وقد عبّر ألبير كامو (Albert Camus) عن هذه المسألة بشكل رائع في مسرحيته كاليغولا (Caligula) 1938 على لسان «كاليغولا» الذي يقول: «إنني أحيا، إنني أقتل، إنني أمارس هذه السلطة الهذيانية التي يمتلكها المدمِّر، والتي تبدو سلطة الخالق بمواجهتها مجرّد سعدنة».

أما العنف فنقصده بمعناه الواسع لا بمعناه الضيّق، أي العنف المادي، ويشمل العنف المادي والعنف المعنوي والعنف البنيوي.

في مساعٍ علمية لليونيسكو أصدرت المنظمة العالمية، خلال عقدين من الزمن، في الثمانينيات والتسعينيات، مرجعين شاملين حول الأسس العلمية للعنف واللاعنف، أسهم فيهما أبرز علماء العالم من جنسيات ومجتمعات مختلفة ومن سائر فروع العلوم النفسية والبيولوجية والأنتروبولوجية والعصبية والجينية والسلوكية والتواصلية والإيتولوجية والسياسية والتاريخية والسوسيولوجية.. إلخ. وقد كرّس الكتاب الأول تعريفات للعنف أفضت إلى الجوهر نفسه.

أما الكتاب الثاني فتكاملت نتائجه مع الكتاب الأول، والبيان الموجز الذي صدر حوله بعنوان «بيان إشبيلية» حمل الأمل بأنّ الإنسان

ليس محكوماً، في طبيعته البيولوجية وجذوره المنسوبة إلى الحيوان، بالعنف والحروب، بل هو قدير على اللاعنف كما هو قدير على العنف، ويتوقف على التربية والمجتمع والبيئة والقيم المحيطة والتجارب الفردية والجماعية أن تجعله يتجه نحو اللاعنف وإنسانيته أو يغرق في العنف ودوامته.

العنف الماديّ، مثلاً، تمّ التعريف به بأنّه «ممارسة القوة ضدّ أشخاص أو أشياء بهدف الجرح أو الأذى"؛ وأنه «السلوك العدواني الذي تمليه الإرادة بالتسبّب بالأذى». وهذا يذكّرنا بقول للفيلسوفة الفرنسية سيمون فايل Simone Weil مستقىً من نص عالميّ لها بعنوان (الإلياذة أو قصيدة القوة)، حيث تقول: «إنها القوة التي يتقلّص أمامها جسد الإنسان ولحمه... كان هناك أمامنا شخصٌ، وفي الدقيقة التالية لم يعد هناك أحد... القوة تحوّل كل فرد يتعرّض لها إلى شيء... تجعل منه جثة...». ويذكّرنا أيضاً بقول مماثل للمفكر الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur في كتابه (التاريخ والحقيقة): «إنّ هدف العنف، غايته الأخيرة، بشكل ضمنيّ أو صريح، بشكل مباشر أو غير مباشر، هو موت الآخر على الأقل، إن لم يكن أسوأ من ذلك».

كما عرّف العلماء العنف المعنوي بأنه العنف الذي يتجاوز الجانب المادي ليطال حرية الشخص وحقوقه وكرامته. وهذا يذكّرنا بتعريفات مماثلة لباحثين ومفكرين مثل فيلسوف اللاعنف المعاصر الفرنسي جان ـ ماري موللر Jean-Marie Muller في كتابه (قاموس اللاعنف)؛ وجوهان غالتنغ Johan Galtung، حامل الجائزة الموازية لنوبل للسلام، الذي توصّل إلى تأسيس منهج ومجال جديد حول «السلام ودراسات إدارة النزاعات».

أما العنف البنيوي، أو العنف المؤسساتي، فتمّ التعريف به بأنه عنف الظلم المشرّع في قوانين والمجسّد في بنى مؤسّساتية وفي واقع اجتماعي - اقتصادي - سياسي مكرّس من قِبل، ومن خلال، نظام سياسي - اجتماعي مفروض على المجتمع.

وقد أجمل الدكتور شعبان في كتابه جميع هذه المسائل بشكل مميّز وتفصيليّ وملموس، حين تكلّم مثلاً عن ادعاء امتلاك الحقيقة،[17] بما تعني من «حجب حق الآخر في التعبير» وبما تعني من «اعتقال العقل» (وفق تعبير أدونيس)[18]. كذلك، حين تكلم عن «إرادويّة سياسية مفروضة على الواقع ومرتبطة بالقوة وليس بالعقل»[19]. أو حين تكلم عن «أكل الثورة لأبنائها». وهنا ذكر، على سبيل المثال، دانتون Georges Jacques Danton الذي أسماه ماركس أستاذ الثورات، وقد اغتاله رفيق الثورة روبسبير Maximilien Robespierre عام 1794 عن عمر 34 سنة، (روبسبير أعدم أيضاً عام 1794 عن عمر 36 سنة)، وكذلك مارا Jean-Paul Marat الذي اغتالته الثورة وهو أحد أبرز أركانها عام 1793. والثلاثة كانوا أبرز رجال الثورة الفرنسية وأبرز الشخصيات المنادية بالتحرّر في فرنسا آنذاك.

كذلك تكلّم شعبان عن «قمع حرية التعبير للمثقفين»، وعن صورة الآخر المختلف، التي تصبح صورة العدو، الخصم، العميل، ليدعم رأيه بقول لأدونيس: «إنّ مثل هذا النمط من التفكير يعني قفا السلطة المستبدة أو الوجه الآخر للاستبداد»[20]. وبالتأكيد تناول د. شعبان مسألة الهوس بالسلطة والمواقع الحزبية والتراتبية الحديدية، حيث كتب: «أصبح الافتتان بالمواقع الحزبية مرضاً مستفحلاً بل وباءً اجتاح عقول الكثيرين وامتدّ إلى نخبة من المثقفين»[21].

جميع هذه الجوانب والمواضيع مرتبطة، بشكل مباشر أو غير مباشر، بالإشكالية الفلسفية الوجودية: إشكالية «العنف ـ اللاعنف»، ونحن نتفق والدكتور شعبان في جميع ما قاله حول هذه المسائل. إضافة إلى ذلك لدينا بعض الآراء نودّ أن نذكرها هنا تأكيداً لما قدّمه المؤلف في كتابه.

لقد لامس د. شعبان برأينا مسألة جوهرية في أساس الفلسفة الماركسية هي مسألة العنف والقسر. قد يعتبر المدافعون بالمطلق عن الماركسية ما مورس من قسر وعنف وقمع في الأنظمة الشيوعية إنما هو نتيجة سوء ممارسة أو نتيجة تشويه للنظرية الماركسية أو انحراف عنها أو نتيجة وصول أشخاص غير مناسبين إلى مواقع السلطة مثل ستالين أو سواه من قادة المنظومة الاشتراكية. برأينا، هذه العوامل ليست أسباباً للقمع والعنف والقسر، بل هي نتائج. فالعنف موجود في صلب النظرية الماركسية، وذلك على مستويات ثلاثة هي:

المستوى الأول هو مستوى مضمون النظرية وطبيعتها، حيث إنها تعتبر نفسها تمتلك الحقيقة المطلقة؛

المستوى الثاني، على صعيد الاستراتيجية المتبعة، وهي أنّ البروليتاريا يجب أن «تنظم نفسها كطبقة مهيمنة، وأن تستولي على السلطة بالعنف، ولا بدّ من أن تتّخذ تدابير مستبدّة»، وتفرض نفسها عن طريق الإرادوية السياسية على الواقع الاجتماعي.

المستوى الثالث، هو مستوى الوسائل المتبعة من قِبل هذه الطبقة المنظمة التي وصلت إلى السلطة، والتي يجب أن «تلغي بالعنف كل علاقات الإنتاج السابقة».

وقد تمّ التعبير عن امتلاك الحقيقة المطلقة في تأكيد مطلق برز في الصفحة الأولى من (بيان الحزب الشيوعي)، وهو ليس تأكيداً يخصّ الحاضر الذي كان قائماً أيام ماركس وإنغلز فقط، بل تأكيدٌ على كونه حقيقة مطلقة للحقب السابقة، كحقبة العبودية والإقطاع وغيرها، وكذلك الحقب اللاحقة. في العبارة الأولى من الصفحة الأولى من (البيان) يقول ماركس وإنغلز: «إن تاريخ كل مجتمع حتى أيامنا هذه هو تاريخ صراع الطبقات.» ويكملان بأنّ صراع الطبقات سيستمرّ، وأنه سينتهي حكماً بانتهاء وجود الطبقات، مع إلغاء البروليتاريا للطبقة البورجوازية، وبالتالي، وفي الوقت نفسه، إلغاء هيمنتها هي بالذات كطبقة بروليتارية.

وهنا يكمن العامل العنفي القسري في النظرية نفسها، حيث إنّ كارل ماركس وفريديريك إنغلز قد عمّما حقيقةً، كأيّ حقيقة أخرى نسبية، تعبّر عن ظروف معينة عايشها ماركس وإنغلز، أي ظروف الثورة الصناعية التي كانت إنكلترا تتفوّق وتتفرّد بها عن غيرها من البلدان. قام ماركس وإنغلز بتعميم هذه الحقيقة النسبية على الماضي والمستقبل وعلى الجغرافيا. وهكذا تمّ تجريد (abstraction) حقيقة نسبية وإعطاؤها صفة الحقيقة المطلقة، من خلال التعميم، ومن ثمّ فرضها قسراً كآيديولوجيا على حقبٍ ومساحات أخرى، دون الأخذ بعين الاعتبار خصوصية كلّ حقبة وكلّ بلد.

وينتج عن هذه النظرية المطلقة استراتيجيات عنفية بهدف هيمنة طبقة البروليتاريا على السلطة، ووسائل عنفية بهدف ممارسة هذه الطبقة حكمها.

ويتساءل المرء ما إنْ كانت هذه النزعة التعميمية التأبيدية

الشمولية ليست سوى نزوع إلى تأليه الذات لدى عدد من المفكرين الكبار الذين ينزعون إلى إنجاز مهمة مستحيلة هي ابتكار نظرية يستطيعون من خلالها تفسير جميع مظاهر الحياة.

وهناك أمثلة مثيرة للدهشة، في هذا المجال، في حياة بعض المفكرين الكبار. على سبيل المثال لا الحصر، حين لاحظ العالم الكبير داروين Darwin، القائل بنظرية إنّ الحياة هي «صراع من أجل البقاء»، وإنّ «البقاء هو للأقوى أو للأكثر تكيّفاً»، وإنّ «المجموعات التي يتعاون أعضاؤها فيما بينهم تتفوّق على المجموعات التي يتنافس أعضاؤها فيما بينهم»، وإنها هي التي تبقى على قيد الحياة، اعترف إذ ذاك بأنّ هذه الظاهرة قد تطيح بنظريته بشكل كامل، ما اضطرّه إلى توسيع النظرية من الفرد إلى الجماعة، فكان المخرج بتوسيع النظرية لإيلاج الواقع ضمنها.

كذلك مثل آخر متعلّق بفرويد Freud، حيث إنه عدّل جذرياً نظريته الثنائية الأولى، في مراحل بحثه الأولى، التي كانت تعتبر أنّ غريزتي البقاء (Self preservation) والجنس (Sexuality) هما اللتان تحدّدان جميع سلوكيات الإنسان. فأحلّ محلّها النظرية الثنائية الثانية، في كتابه (The Ego and the Id)، التي تقول إنّ غريزتي الحياة «Eros» والموت«Thanatos» هما اللتان تحدّدان جميع سلوكيات الإنسان. فقد قام فرويد بهذا التعديل الجذري ليتمكّن من تفسير أحداث الحرب العالمية الأولى، ويُسقط عليها نظريته هو، وهذا لم يكن ممكناً مع النظرية الأولى. ففي النظرية الأولى يعتبر فرويد أنّ جميع أشكال العدائية مرتبطة، بشكل مباشر أو غير مباشر، بطاقة الليبيدو الجنسية (Libido)؛ أما في النظرية الثانية فأقرّ فريد بأنّ هناك غريزة عنفية تدميرية مستقلّة عن طاقة الليبيدو هي غريزة الموت.

وقد رفض معظم المحللين النفسيين قبول نظرية غريزة الموت؛ ووجّه إيريك فروم إلى فرويد انتقاداً قريباً إلى السخرية حين قال: «لكي يحافظ فرويد على أناقة الثنائية في نظرياته كان عليه أن يفعل ذلك على حساب إدراج كل هوىً وعامل نفسيّ ضمن أحد هذين القطبين: غريزة الحياة / غريزة الموت».

بالعودة إلى موضوعنا نصل إلى استنتاج التصق بالفكر الماركسي بشكل عام، هو أنّ المناضلين الشيوعيين كانوا يحاولون تفسير أي ظاهرة أو مظهر من مظاهر الحياة من خلال آيديولوجيا مغلقة هي آيديولوجيا صراع الطبقات ومن خلال المحرّكات المادية الموضوعية للتاريخ، وأنّ الأفكار والتيارات السياسية والقناعات الدينية ليست سوى انعكاس لعلاقات الإنتاج الموضوعية، وأنّ كل مظهر من مظاهر الحياة خارج هذا التفسير إنما هو مظهر بورجوازي لا قيمة فعلية له. ونرى المناضلين الشيوعيين، في حال أرادوا تفسير أي مظهر من مظاهر الحياة، مضطرين إلى ارتكاب عملية قسرية لإيلاج هذا المظهر بالقوة ضمن القالب الآيديولوجي.

من هذا المنطلق الموجود في صلب النظرية الماركسية، أي منطلق امتلاك الحقيقة المطلقة، نصل إلى استنتاج بديهي هو قمع الفكر المختلف، أو قمع أي فكر مختلف عن هذه الحقيقة المطلقة وإلغاء هذا الفكر، حيث إنّ هذا الفكر، كما يقول الدكتور شعبان الخبير في هذا المجال، كان يعتبر خائناً أو عدواً للثورة أو عميلاً، ويُجبَر، في معظم الأحيان، على جلد نفسه في عملية نقد ذاتي أو يُودع مصحّات الأمراض العقلية[22]. ومن هذا المنطلق يتمّ «حجب حق الآخر في التعبير» و«قمع حرية الرأي» و«اعتقال العقل»... وفقاً لمفردات ذكرها المؤلف.

هذا عن عوامل العنف والقسر والقمع في صلب النظرية، أما من أجل تجسيد هذه النظرية وتطبيقها في الواقع السياسي والاجتماعي فلا بدّ من استراتيجية قسرية وعنفية، وهي موجودة أيضاً في صلب الفلسفة الماركسية، فقد اعتبر ماركس وإنغلز أنه يجب الاستيلاء على السلطة بطريقة ليست سوى انقلاب سياسي فوقيّ إرادويّ، وليس من خلال التغيير المديد والديمقراطي. فقد أيّدا فكرة أن تنظم البروليتاريا نفسها ضمن حزب، وأن تستولي على السلطة وتفرض نفسها على المجتمع من خلال تدابير لا بدّ من أن تكون مستبدّة، وأن تلغي جميع علاقات الإنتاج السابقة بالعنف ـ هذه الإرادوية السياسية تمثّل العنف والقسر الاستراتيجي.

إضافة إلى هذه الاستراتيجية الانقلابية الإرادوية نصح أيضاً ماركس وإنغلز بمَزكزة السلطات السياسية الاقتصادية في يد الطبقة المهيمنة المنظمة ضمن حزب، أي فعلياً مَزكزة هذه السلطات بيد الحزب الشيوعي، أي بيد المكتب السياسي للحزب، أي، فعلياً، بيد الأمين العام.

وقد تجسّدت أفكار ماركس وإنغلز هذه في البرنامج العملي الذي اقترحاه للحزب في (مانيفست الحزب الشيوعي)، وهذه نماذج منه:

«سوف تستخدم البروليتاريا هيمنتها السياسية لانتزاع تدريجي لجميع رؤوس الأموال التي تمتلكها البورجوازية، ولمَزكزة جميع أدوات الإنتاج في أيدي الدولة [أي في أيدي الحزب]».

وبالطبع حين يصبح الحزب ممتلكاً مصادر السلطة والثروة هذه تصبح مواقع الحزب مرغوبة بشكل هوسيّ من قِبل كوادر الحزب،

ويؤدّي هذا الأمر منطقياً إلى السعي للاستيلاء العنفي والتنافسي على المواقع داخل الحزب. وهذا ما حدا بالدكتور شعبان إلى التكلّم عن «الافتتان بالمراكز الحزبية» حتى بين نخبة من المثقفين، كما أشرنا سابقاً.

وفي مجال آخر، يمسّ جوهر العنف واللاعنف، لا بدّ وأن نتكلّم عن مبدأ أساسي في العنف واللاعنف هو مبدأ تجانس الغاية والوسيلة، والمقصود أننا لا نستطيع ممارسة وسائل غير أخلاقية أو غير نبيلة بحجة نبل الغاية. هذا مبدأ لاعنفي أساسي عبّر عنه غاندي حين قال: «الوسيلة للغاية كالبذرة للشجرة».

الغاية، أيها الأصدقاء، لا تبرّر الوسيلة.

أما النظريات السياسية بمعظمها فتعتبر أنّ بالإمكان استخدام جميع الوسائل الممكنة ما دامت الغاية نبيلة. هذا المبدأ درجت تسميته بالمبدأ الماكيافيللي الذي يقول إنّ الغاية تبرّر الوسيلة. لكن هنا لا بدّ من أن نعطي بعض التوضيحات، ونلحظ بعض مخاطر هذا المبدأ، فالتجارب التاريخية قد أظهرت مخاطره وعدم جدواه. إنّ تطبيق مبدأ «الغاية تبرّر الوسيلة» قد أدّى إلى نتائج مأسوية؛ فالعنف حوّل المسيحية إلى محاكم تفتيش وحروب صليبية، وحوّل الإسلام إلى فتوحات وتكفير الرأي المختلف، وحوّل الاشتراكية إلى ستالينية، وحوّل حركات التحرير الوطني من الاستقلال عن الخارج إلى أنظمة احتلال للداخل؛ العنف حوّل مكافحة الجريمة وحماية المجتمع إلى عقوبة إعدام، فأمسى تاريخ العدالة أبشع من تاريخ الجريمة؛ العنف استخدم الله شعاراً وحمّله رشاشاً وخَتَم الأسلحة وجُدُر المعارك برموز دينية...

وفق فلسفة اللاعنف، الانتصار العسكري ليس هدفاً بذاته؛

فالانتصار العسكري عن طريق العنف لا يحقّق الأهداف المرجوة في الأساس؛ فهل أدّى الانتصار على الجيش الامبراطوري الروسي إلى تحقيق أهداف الاشتراكية؟ وهل أدّى الانتصار على جيوش الاستعمار إلى تجسيد أهداف حركات التحرير داخل مجتمعاتها؟ وهل حقّقت محاكم التفتيش قيم المسيحية؟ ـ لنتذكّر دوماً الغاية.

وربّما من المفيد ابتكار آلة ناطقة تنبّه المناضل باستمرار إلى الغاية التي يسعى إليها كلما أوشك على الانزلاق في طريق العنف، آلة شبيهة بالعصفور المنبّه الذي يخرج من علبته حين تدقّ ساعة الخطر، وبدل تكرار كلمتي «كوكو كوكو»، تردّد: محبة محبة للمسيحي، رحمة رحمة للمسلم، عدالة عدالة للاشتراكي، حرية حرية للمحرّر...

ونوّد هنا أن نستعين بفقرة من كتاب «نعم للمقاومة لا للعنف»، حول الغاية والوسيلة، حيث إنه...

«فيما من المفترض أنّ الإنسان هو الغاية التي تسعى إليها كل آيديولوجيا أو قضية أو دين، أمسَى الإنسان وسيلة، وأمست الآيديولوجيا، القضية، الدين، الأمة، الوطن، الحزب...، هي الغايات التي بإسمها ومن أجلها يَقتُل ويُقتل الإنسان. إنّ الآيديولوجيا، كما قال الأديب اللبناني جبران خليل جيران، كالزجاج، يرى الإنسان الحياة من خلالها إلّا أنّها تفصله عن الحياة.

من هنا، لا أرى العنف يحقق غاية عادلة مرجوّة. ولسببٍ بسيط، ليس لأنّه لا يمكنه الانتصار على صاحب المشروع الظالم، بل لأنّه يهزم صاحب القضية المحقّة. فالعنف يحوّل المناضل من شخص مؤمن بمجموعة من القيم الإنسانية إلى شخص قاسٍ بارد تخلّى تدريجياً عن

القيم التي يسعى إليها، الواحدة تلو الأخرى، لتبرير مسيرته العنفية. وكلّما تقدّم في طريق العنف خطوة تراجعت الغاية النبيلة خطوات. لذا تراه في مأزق كبير، تراه، وقد أصبح مثقلاً بأعمال العنف، لا يستطيع الرجوع إلى الوراء، كما لا يستطيع التقدّم إلى الأمام بالنهج العنفي إيّاه الذي يبعده عن الغاية التي كان يسعى إليها. فيغدو وكأن ليس بإمكانه سوى سلوك طريق وحيدة: تحوير الغاية النبيلة المرجوة نحو أهداف أخرى: السلطة، المال، المناصب، القمع، الاستبداد، الحكم، الانتصار العسكري... لقد هُزِم المناضل. حتى إنّ بالإمكان القول إنّ لحظة قمة الانتصار العسكري على الخصم هي لحظة قمة هزيمة المناضل. انتصرت القضية، هُزِمت القضية. مات الملك، عاش الملك. من يصل بالعنف يحكم بالعنف. والحصيلة: هُزِم الخصم عسكرياً، هُزِم المناضل إنسانياً، انتصر العنف. هُزِم المناضل لأنّه اتّبع المبدأ القائل: الغاية تبرّر الوسيلة».

ويلهلم رايش قال كلاماً مميزاً عن الغاية والوسيلة في كتابه الشهير «استمع أيها الصغير»: «الغاية هي في قلب الطريق التي تقود إليها. كل خطوة من خطواتك اليوم تجسّد حياتك في الغد. لا يمكن بلوغ أيّ غاية عظيمة عبر وسائل غير أخلاقية... في حال كانت الطريق التي تقودك إلى غاية ما شريرة ولا إنسانية ستصبح بنفسك شريراً ولا إنسانياً ولن تبلغ أبداً غايتك... غاياتك النبيلة يمكنك تجسيدها كل يوم، في كل لحظة، عبر أي عمل صغير تنجزه..».

أما صديقنا المناضل والفيلسوف اللاعنفي مولر فكتب يقول: «في الوقت الحاضر لا يسعنا التحكّم في الغاية المنشودة بل في الوسائل المستخدمة، أو تحديداً لا نتحكّم بالغاية إلّا عن طريق الوسائل.

الغاية مجرّدة، فيما الوسائل ملموسة. وفيما تُعنى الغاية بالمستقبل، فإنّ الوسائل تُعنى بالحاضر. لكنّنا ميّالون دائماً إلى التخلّي عن حاضرٍ قاسٍ لكي نهيم في مستقبل ورديّ... نحتمي بآيديولوجيات تتناسَى، لا بل تكرس، حاضراً بشِعاً لصالح مستقبل واعد. ما نفع أن نطفح حبّاً بإنسان الغد ما دمنا نواظب على سحق إنسان اللحظة الحاضرة؟"

أيضاً، في كلمات فلسفية للمفكر الفرنسي باسكال Pascal: «نهيم في الأزمنة التي هي ليست أزمنتنا ولا نفكّر بالزمن الوحيد الذي ننتمي إليه».

وفي ختام الفقرة المذكورة من كتاب «نعم للمقاومة، لا للعنف»، أوضحنا أنّ «من منطلقات كهذه تبدو الغايات جميلة، كأنّها متشابهة، أمّا الفرق فيكمن في الوسائل، إذ يستند الخيار بين سياسة وأخرى، في نهاية المطاف، على تحديد الوسائل. فالوسائل هي المقاييس الوحيدة لتقويم الأفكار التي نسعى إلى تحقيقها. هكذا يمسي التلازم بين الغاية والوسيلة مسألة رئيسة وليست ثانوية، إنّه التلازم بين العمل السياسي الفاعل ومتطلبات الأخلاق. هذا التلازم بين الغاية والوسائل ضروري ليس من أجل أخلاقية العمل فحسب بل من أجل فاعليته أيضاً. إنّ فاعلية وسيلة ما تقاس بمدى تحقيقها الغاية النبيلة التي تسعى إليها وليس بالقضاء على الخصم؛ تُقاس بمدى إزالتها الظلم وليس بإلغائها الظالم. كم أودّ لو يتذكر المناضلون أنّ الفاعلية ليست إلّا وسيلة في خدمة الإنسان، ولا يمكن تحديدها إلّا تبعاً لمتطلبات الإنسان التي هي في العمق متطلبات أخلاقية؛ وهل فاعلية لا تستجيب لهذه المتطلبات تُعتبر فعّالة حقاً؟ أخلاقية وفاعلية في آن: هذا ما يميّز العمل اللاعنفي»[23].

قد يبدو، للوهلة الأولى، أنّ إشكالية العنف ـ اللاعنف بعيدة عن مضمون كتاب الدكتور شعبان، لكنّ ما هو مشترك بين فكر د. شعبان وفلسفة اللاعنف هو الجوهر الإنساني والعودة دائماً إلى الإنسان كغاية وقيمة مطلقة.

لذا، لننسَ التسميات والمفردات، ولنعد مع الدكتور شعبان إلى الجوهر.

V ـ في الاقتصاد

في حديث مع الدكتور شعبان عن الاقتصاد سألناه ما إذا كان ممكناً أن نتحدّث عن هذه الناحية ما دام لم يتوسّع فيها في كتابه، فأجابنا «لا مانع بالطبع»، مضيفاً أنه يفضل الفلسفة والحقوق على الاقتصاد، وأنّه لا يحبّ كثيراً التحدّث في هذا المجال المزدحم بالأرقام، لذا سنكتفي بفقرة موجزة في هذا المجال.

برأينا، تبقى الثوابت الاقتصادية في فكر ماركس أصلح بكثير من المبادئ السياسية والآيديولوجية، ونقصد بالثوابت بعض المبادئ النظرية التي تبقى صحيحة في عدد كبير من المجتمعات المعاصرة. وإذا أردنا أن نقوم بمقارنة موجزة جداً بين الثوابت ذات الطابع الاقتصادي والثوابت ذات الطابع السياسي أو الإيديولوجي نستطيع القول إنّ نظرية «القيمة الزائدة» (Surplus value) ونظرية «تدنّي نسبة الربح» ونظرية «أزمة الإنتاج الفائض» هي نظريات لم تزل من الثوابت الصحيحة، فيما نظريات من نوع «صراع الطبقات» و«ديكتاتورية البروليتاريا» و«العنف الثوري» قد تخطّتها الأحداث.

وإذا أردنا التحدّث عن الثوابت الاقتصادية الأساسية التي ثبّتها

ماركس يمكننا أن نعتبر أن اكتشافه قانون «القيمة الزائدة» هو من الاكتشافات الاقتصادية التاريخية؛ فلأول مرّة، في تاريخ الفكر الاقتصادي، يبرهن شخص (أو عالم) أنّ أصل الثروة وتراكم الثروات وأصل الربح لا يعود إلى رأس المال، ولا إلى أدوات الإنتاج والتجهيزات، ولا إلى التجارة، أي إلى الفرق بين سعر الشراء وسعر المبيع، بل إنّ مراكمة الثروات ومراكمة الربح تعودان بشكل رئيس إلى عمل العمال غير المدفوع. وينتج، بالتالي، عن هذا الاكتشاف انقلاب آيديولوجي وسياسي ضخم هو أنّ كل الثروات الحالية المتراكمة والمركّزة بين أيدٍ قليلة في العالم هي، فعلياً، ملكٌ لمئات ملايين العمال الفقراء منذ بداية العصر الصناعي إلى اليوم وحتّى ما قبل ذلك العصر.

والأهمية التاريخية في ذلك تعود أيضاً إلى كيفية برهنة هذا الإبداع الاقتصادي من أجل الدفاع عن الحقوق الاقتصادية الاجتماعية وعن العدالة.

هذا من الناحية الاقتصادية، إلّا أنّ قانون القيمة الزائدة يتضمّن مبدأً فلسفياً وجودياً رئيساً هو انتصار الحياة على الموت؛ وهذا ما أوضحه ماركس وإنغلز في (مانيفست الحزب الشيوعي)، حيث كتبا: «في المجتمع البورجوازي الماضي يهيمن على الحاضر»، «العمل الحيّ يهيمن عليه العمل المتراكم الجامد، أي العمل الميت» (المقصود رأس المال وتراكمه على شكل وسائل إنتاج وتجهيزات ...إلخ) لأنّ «العمل الحيّ في المجتمع البورجوازي ليس سوى وسيلة لزيادة العمل المتراكم»؛ «في المجتمع البورجوازي رأس المال يمتلك استقلالية وطابعاً شخصياً، بينما الفرد الفاعل لا يمتلك لا استقلالية ولا شخصية». أما بالنسبة إلى ماركس، «في المجتمع الشيوعي العمل

المتراكم (التجهيزات، رأس المال، وسائل الإنتاج) ليس سوى وسيلة لتوسيع وإغناء وتطوير حياة العمال».

وانطلاقاً من نظرية القيمة الزائدة حدّد ماركس وإنغلز موقفهما من الملكية الخاصة، فرفضا هذا النوع من الملكية الخاصة الناتج عن استغلال عمل العمال وعدم دفع الرأسماليين جزءاً كبيراً منه لقاء هذا العمل؛ أي أنهما رفضا الملكية الخاصة الرأسمالية، ولم يرفضا الملكية الخاصة بشكل عام، وقد أوضحا هذا الأمر بدقّة كبيرة في (بيان الحزب الشيوعي).

وهنا يهمّنا أن نشير، في المجال الاقتصادي، إلى تشويه كبير في النظرية الماركسية، في مسألة الملكية الخاصة. ففيما اعتبر الشيوعيون الستالينيون أنّ النظرية الماركسية تشجب الملكية الخاصة بالمطلق، وأنّ في المجتمع الشيوعي لا يمكن أن يكون هناك سوى ملكية عامة، فإنّ ماركس وإنغلز كانا واضحين في (مانيفست الحزب الشيوعي) في أنّ الملكية الخاصة التي يشجبانها هي الملكية البورجوازية الخاصة، أي الملكية التي تنتج عن تملّك عدد قليل من الأفراد قوة عمل الأكثرية، ولم يكونا يشجبان الملكية الفردية التي تنتج عن عمل الأفراد، كامتلاك الفرد منزله الخاص أو سيارته الخاصة أو مهنته الخاصة... إلخ. لكنّ هذه النظرية تحوّلت مع الستالينية إلى حصر الملكية بالملكية العامة، أي ملكية الدولة، أي ملكية الحزب.

وهنا نتذكّر، على سبيل الفكاهة، كيف أنّ نظرية اقتصادية مشوّهة من هذا النوع قد حُوِّلت في الأوساط الشبابية الشيوعية إلى نظرية عاطفية، إذ كان مخجلاً أن يحصر الحبيب نفسه بحبيبة واحدة، وكأنّ في ذلك «امتلاكاً»، والامتلاك ممنوع بحسب النظرية الاقتصادية، فتمّ

تشريع التعدّدية في العلاقات الجنسية والعاطفية. وهذا لم يكن فعلياً سوى وسيلة بيد الذكور لإقامة علاقات متعددّة، في حين كانوا في الوقت نفسه من أشدّ الأشخاص غيرةً في حال شعرأحدهم أنّ صديقته أو حبيبته قد مالت بعينها إلى شخص آخر ليس أكثر...

يُضاف إلى ذلك أنّ إصرار الستالينيّين على رفض وجود ملكية خاصة في المجتمع الشيوعي، وحصر الملكية بالملكية العامة، يعود أيضاً إلى النزعة السلطوية لمركزة الثروات الاقتصادية بيد الدولة، وبالتالي بيد الحزب، من أجل الهيمنة على القرار السياسي الاقتصادي. نتيجة ذلك تحوّلت الأنظمة الشيوعية إلى نظام رأسمالية الدولة؛ فبدل أن يكون هناك عدّة رأسماليّين يستغلون عمل العمال ويراكمون الثروة على حسابهم، كما في المجتمعات الرأسمالية، أصبح هناك رأسمالي واحد، هو الدولة، يراكم الثروة والنفوذ على حساب عمل المواطنين. هذه النزعة السلطوية هي التي عبّر عنها د. شعبان في معظم أجزاء كتابه.

VI ـ الحب

«أنا في حب دائم... الحب هو معيار «أنسنة» الإنسان، والمرأة والحب والجنس مترادفات ثلاث لجوهر واحد ولموضوع متواصل ومتداخل ومتراكب ومتخالق. وهكذا أنا أفهم الماركسية وأتعاطى معها كإطار عام وكجزئيات في الوقت نفسه، لكن دون انتقائية، بل أستخدم المنهج في نقد الواقع... ما أعرفه هو أنّ الحب نقيض التسلّط...

... أنا أعيش الحياة كما هي، وأتمنّى أن يعيش الآخرون حياتهم كما يريدون، لكنّ مؤشّري، في هذا المجال، هو حقوق المرأة التي لا

تزال مهضومة... أعود وأقول إنّ البداية والنهاية هي من الإنسان، لا من العقل المجرّد...»[24]

تفهم، وأنت تقرأ هذه الكلمات، أنّ كاتبها قد فَهِم من ماركس حب الحياة والفرح وحرية الاختيار؛ وتعلّم أنّ المرأة هي في عمق كل هذا.

تفهم أنّ الآيديولوجيا يمكن أن تتخطى نفسها، فلا تقع أسيرة مرآةٍ صنمية عنفية تعويضية، بقدر ما تنجح في احترامها تلك المفردات الثلاث التي عدّدها د. شعبان، «المرأة والحب والجنس»... وتفهم أنّ الفكر المرادف للحقوق يترجم نفسه، أولاً، في السلوك، وميزان هذا السلوك أو مؤشّره هو سلوكنا حيال «المثلث» الذي أكّد عليه شعبان.

ونحن نقرأ هذه الفقرة من كتاب د. شعبان، يذكّرنا بالهوّة السحيقة التي يعيشها العديد من أتباع الماركسية في المجتمعات العربية في سلوكهم الحياتيّ تجاه المرأة خصوصاً، والحب والجنس على السواء. فآيديولوجيا المساواة و«اليوم العالمي للمرأة» على يد لينين ونظرية الحرية واللذة بقيت في وادٍ، والسلوك اليوميّ الفردي والجماعي تجاه المرأة، الأمّ والأخت والحبيبة والزوجة والابنة والزميلة والرفيقة، واحترام الجنس والحب في واد...

العلامة القاتلة لدى هؤلاء، في تجسيدهم لماركسيتهم كما فهموها، وهم أساساً نتاج مجتمعات بطريركية الطابع والنظم ومأسورة دينياً وطائفياً بتقاليد رجعية كانت، وما زالت، في صلب نظرتهم إلى المرأة والحب وعلاقتهم بهما.

هنيئاً لشعبان نظرته إلى الماركسية من عيون الحب والمرأة، وعيشه أنسنة الإنسان من خلالهما.

إنها دعوة إلى عدم التعويض بالتسلط والعنف.

ماركس الذي أحبّ جيني ويستفالن Jenny Von Westphalen وتزوجها في سنٍّ مبكرة وعاش شغوفاً بالحب وباحترامه لها وللمرأة، والذي أصرّ على تسمية بناته جميعهنّ باسم جيني (Jenny Caroline, Jenny Laura, Jenny Evelyn Frances & Jenny Julia Eleanor)، يبدو أنّ هذا الماركس هو صديق شعبان، وهذه هي صورته الإنسانية التي كان يفضّل الدكتور شعبان لو عمّت كل كتابات ماركس والفكر الماركسي، ففيها الدلالة الأعمق على تجذر اللاعنف في السلوك والفكر والعمل.

حين نتكلّم عن قيم الحب واحترام المرأة تتكشّف قيمنا وأفعالنا الحقيقية تجاه العدالة والمساواة وعدم التسلط والديمقراطية، يتكشّف «تحطيمنا»، أي نقدنا، للمرايا الرجعية التي أحاطت بنا لأجيال وآلاف المسافات...

إنها، بمعنى آخر، بوابة النقد الذاتي والجماعي الأول والأعمق، بوابة «تحطيم المرايا» التي دعانا إليها صديقنا عبد الحسين شعبان. إذ ما نفع حفظ الآيديولوجيا والنصوص «المقدّسة» عن ظهر قلب، والتخشّب في ظلّ راياتها، ونحن أبعد وأعجز عن أن نحب؟

يدعونا المفكّر شعبان في كتابه إلى النقد والاختلاف من أجل الإبداع، ونحن أيضاً ندعو معه إلى إعادة النضال من أجل العدالة اللاعنفية في وجه الظلم انطلاقاً من الحبّ؛ فالعدالة هي فعل حبّ أولاً.

عندئذٍ سيكون بمقدورنا أن نعرف ما نأخذه من ماركس، كما من أي فكر ومفكر، ومن تجربة التاريخ، وما نتركه وراءنا إلى الأبد.

المراجع:

1 - Georg Lukacs: The Destruction of Reason, 1952.w 75

2 - Erick Fromm: Marx's Concept of Man, (New York, 1961). La Conception de l'homme chez Marx, Paris, 2010.

3 - Karl Marx & Friedrick Engels: Le Manifeste du Parti Communiste (1848), Editions Flammarion, Paris, 2010.

4 - Karl Marx & Friedrick Engels, The German Ideology, 1845.

5 - Wilhelm Reich, 1933 (1st Edition in Germany); (The Mass Psychology of Fascism, 1970); (Psychologie de masse du fascisme, 1972).

6 - Pascal Boniface, Les Guerres de Demain, 2001, p.11-12.

7 - Erick Fromm, The Heart of Man, its genius for good and evil, 1964.

مترجم إلى العربية: جوهر الإنسان، 1998، منشورات حركة حقوق الناس.

8 - Adolf Hitler, Mein Kamph, 1925, eng. 2010, p. 167-169.

9 - Wilhelm Reich, Ecoute Petit Homme! 1948.

10 - Konrad Lorenz, On Aggression, 1966.

11 - وليد صلَيبي، نعم للمقاومة لا للعنف، بيروت، 2005

12 - Albert Camus, Caligula, (pièce de théâtre en 4 actes), 1944 (1ère version 1938).

13 - UNESCO, Violence and its Causes, 1981.

14 - UNESCO, Seville Statement on Violence, 1986.

15 - Simone WEIL, L'Iliade ou le poème de la force 1939, 1940; The Iliad, or The Poem of Force 1945.

16 - Paul Ricoeur, Histoire et vérité, 1955.

17 - Jean-Marie Muller, Dictionnaire de la Non-violence, 2005.

مترجم إلى العربية: قاموس اللاعنف، 2007، دار معابر للنشر.

18 - Charles Darwin, On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, 1859.

19 - Lee Alan Dugatkin, Cooperation among Animals, 1962.

20 - Sigmund Freud, The Ego and the Id, 1923.

21 - Erick Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness, 1973.

22 - Gandhi, All Men are brothers, (Editions: Unesco) 1956.

23 - Jean-Marie Muller, Stratégie de l'action non-violente, 1981.

مترجم إلى العربية: استراتيجية العمل اللاعنفي، 1997، منشورات حركة حقوق الناس.

24 - Blaise Pascal, Pensées (sur la religion et sur quelques autres sujets), 1669, 2e partie, Idée #72.

25 - Karl Marx, Le Capital, (8 vol.), 1867.

هوامش

(1) د. عبد الحسين شعبان: تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف. حوار وتقديم خضير ميري. الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009، ص75.

(2) تحطيم المرايا، ص70 ـ 71.

(3) تحطيم المرايا، ص72

(4) تحطيم المرايا، ص76.

(5) تحطيم المرايا، ص73.

(6) تحطيم المرايا، ص37.

(7) تحطيم المرايا، ص74.

(8) تحطيم المرايا، ص74.

(9) تحطيم المرايا، ص38.

(10) تحطيم المرايا، ص73.

(11) تحطيم المرايا، ص165.

(12) تحطيم المرايا، ص38.

(13) تحطيم المرايا، ص33 ـ 34.

(14) تحطيم المرايا ص34.

(15) تحطيم المرايا، ص38.

(16) تحطيم المرايا، ص38.

(17) تحطيم المرايا، ص115.

(18) تحطيم المرايا، ص115.

(19) تحطيم المرايا، ص115.

(20) تحطيم المرايا، ص115، ص117 ـ 121.

(21) تحطيم المرايا، ص120.

(22) تحطيم المرايا، ص120 ـ 121.

(23) د. وليد صليبي: نعم للمقاومة، لا للعنف، إصدار خاص، ط1، 2005، ص10 ـ 12.

(24) تحطيم المرايا، ص162 ـ 163، 165.

ماركسية بضفاف أكثر إنسانية

د.حيدر إبراهيم علي(*)

يأتي كتاب حوارات عبدالحسين شعبان تحت عنوان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) لإيقاظ الأسئلة التي ظنّ كثيرون أنها قد نامت أو ماتت لأنها تتعلق بالماركسية، فقد اعتبر هؤلاء أنّ الماركسية قد دُفنت تحت أنقاض حائط برلين قبل عقدين من نهاية القرن الماضي، لكنّ شعبان، المؤمن بالماركسية إيمان المجدّد الناقد وليس إيمان العجائز، يأبى إلّا أن يكشف، بحب صادق، عن الوجه الذي غطّته الممارسة الخاطئة واختطفته البيروقراطية.

عاد المفكر شعبان ليغامر بلا خوف من رماة الحدق، فهو مسلّح بخيال مبصر ورؤى ومناهج وطرائق ومداخل وبمقاربات جديدة وجرئية. ولم يحاول أن يخضع ماركسيته التي يعشقها لحبٍّ قاسٍ يغطّي عيوبها باسم العشق أو بمبدأ «عين الرضا»؛ بل نظر إليها في جوهرها دون أن يغمض عينه أو يداري.

(*) مفكر وباحث سوداني، دكتوراه فلسفة في العلوم الاجتماعية من جامعة فرانكفورت، الأمين العام للجمعية العربية لعلم الاجتماع سابقاً، مدير مركز الدراسات السودانية.

وشعبان لم يتراجع عن ماركسيته أو يلوّنها بالأصباغ الاعتذارية «الحداثية» الكثيرة السائدة في أيامنا هذه، وفي نفس الوقت لم يلجأ إلى التأويلات والتبريرات بحثاً عن عصمة الماركسية عن الخطأ. فهي، في إدراك شعبان، ليست عقيدة ولا «دوغما»، بل أداة متجددة لفهم الواقع، كما أنّ أيّ فلسفة هي نقدية بالضرورة، وإلّا لا تكون فلسفة، لذلك كان موفّقاً في الانطلاق من داخل الماركسية مما أسماه الوضعية النقدية.

كان شعبان نفسه، لعقودٍ أربعة، من سدنة ودراويش الماركسية داخل حظيرة الحزب الشيوعي، ثم تابعته لفترة ذيول ذلك الانتماء، وجاء يحمل على كاهله ذلك التاريخ كدروس وحزن. وهذا ما يجعل تجربة النقد الذاتي والقطيعة قاسية وصعبة على الذات، وقد يحتاج الأمر قدراً عالياً من الشجاعة، لكنه، في حال نجاحه، يتحوّل إلى عملية إبداعية في تطهير الذات. لذلك لم يكن الحوار بمثابة اعتراف كنسي، بل إعادة بناء للذات ضمن شروط جديدة مختلفة.

هذا ما قصده بقوله: «وبالحوار تنتفي سكونية الذات وتتحقق مشروعية الآخر(الأنت) وهو يقتضي وجود مشروعية وقيمة مرجعية، أي أنه لا يقتضي التغالب أو المشاطرة. وكل محاور يتجاوز ذاته سيعني بالضرورة نشدان قيم مختلفة، ومع وجود قيم ثابتة، فهناك الكثير من المتغيّرات المفترضة»،[1] وهذه هي عملية خارجية أخرى. ولعلّ هذا التحطيم يقطع نهائياً مع الماضي ليرى ما هو جديد تماماً، لأنّ إصلاح المرآة من جديد أمرٌ مستحيل. وهذا تأكيد أنه لن ينزل النهر الواحد أكثر من مرة، ولن يكرّر تجربته.

مع خروجه من كهف الحزب يندرج شعبان ضمن جماعة طليعية

أضافت إلى نضالاتها المقدّرة نضالاً آخر هو تخليص الماركسية في المنطقة من تخلفها العربي. وتضم هذه الكوكبة شخصيات فكرية بارزة أمثال إلياس مرقص، أحمد صادق سعد، مهدي عامل، سمير أمين وغيرهم. فقد حاول بعضهم توطين الماركسية، وعمل آخرون على ضخ مزيد من الإنسانية في شرايين الماركسية، أو على تجديد فكرة المراحل الخمس، أو «مفصلة» نظرية التبعية، أو إعادة قراءة الماركسية في ضوء الوضعية النقدية.

في التجربة والنقد

جرى القول الدارج على تمييز الفلسفة عند ماركس بأنها لم تجئ لتفسير العالم فقط بل لتغييره، والتفسير هنا هو معنى آخر لنقد الواقع، وإلّا لقلنا وصف العالم. فهي نظرية نقدية مطلقاً وبامتياز، ولذلك حُنّطت حين أُطفئت فيها شعلة النقد، وتحوّلت أدبيات وتراث الماركسية في العالم العربي إلى ملخصات وكتيبات لينينية وستالينية. وقد اعتمدت هذه البرشامات لفهم الماركسية، وكانت أقرب إلى سلاسل تعلم الفرنسية أو الإسبانية في سبعة أيام بلا معلّم.

لم ينهل الماركسيون العرب تلك المعرفة من ينابيعها الأصلية، وبالتالي لم تكن تتم مساءلة الماركسية والحوار معها ثم نقدها، فهي لم ترتقِ، عند كثير من الماركسيين العرب، إلى مستوى المعرفة الجادة. وكانت النتيجة القبول بهذه المدرسية الفجّة في المكاتب التثقيفية داخل الأحزاب الشيوعية العربية.

وكانت أخطر النتائج غياب النقد والنقد الذاتي في الممارسة، ولم يغادر النقد المزعوم أفق الشعاراتية، وحين يُمارس ذلك يختلط مع كثير من التدليس واغتيال الشخصية.

لذلك اختار شعبان الطريق الصحيحة والأقصر والأصعب إلى المعرفة الرصينة، وهي أن يبدأ بالنقد على مستويات مختلفة، حيث يقول: «وقد أجريت النقد الذاتي على تجربتي الخاصة، الفكرية منها والسياسية والتنظيمية، فبدأت بمراجعة بعض أطروحاتي وتدقيقها وتقليبها في ضوء المنهج الوضعي النقدي (الجدلي)، وتوقفت عند الكثير من محطات تجربتي السياسية بقراءتها نقدياً، لا سيما استمرار وجودي في الحزب الشيوعي دون قناعتي لفترة غير قصيرة، خصوصاً عدم انسجامي مع العديد من أطروحاته، كما توقفت عند تجربتي في قيادة الانشقاق عنه وتشكيل حركة المنبر وإصدار جريدة المنبر في حينها»[2].

تمثل الشهادة السابقة قمة المأساة الإغريقية التي كان يعيشها معظم الشيوعيين العرب. أولاً، لأنّ التثقيف السياسي للحزب لا يزوّده بأيّ أدوات فكرية ناجعة وفعّالة تمكّنه من ممارسة نقدية حقيقية للحزب؛ فهو قد غادر الحزب لكنّ الحزب لم يغادره لأنه عندما خرج من الحزب حاول أن ينقده بالأدوات والعقلية والسلوك المُكتسب من عهد الحزبية وبالشخصية التي كوّنها الحزب بتربيته المعروفة.

لكنّ شعبان وجد أنّ كلّ مساهماته النقدية الجريئة لم تغيّر شيئاً، لذلك يقول بكثير من الحسرة: «إلّا أنني لو استعدت التاريخ لقلت إنّ إحداث تغيير داخل الحركة الشيوعية لن يتم بأدوات عتيقة وبالية، وقسم منها لا يقلّ سوءاً، بما فيها ذبول الضمير، مثل بعض الأوساط المتنفذة داخل القيادة الرسمية حينها، الأمر الذي اقتضي قوله علناً، فالنقد شيء والاصطفاف شيء آخر»[3]؛ فقد كانت نتائج النقد على المستوى الفردي الطرد واغتيال الشخصية، وحين يصبح جماعياً يؤدّي

إلى الانقسام، وهذا يعني حدوث آثار جانبية ضارة للنقد تجعل الجميع يتجنّب النقد سيئ السمعة.

كان على شعبان أن يعيد تنشئة نفسه ماركسياً من جديد وبطريقة جذرية، خاصةً وأنه ينوي أن يقدّم نقداً ماركسياً للماركسية، أو ما يسميّه «الوضعية النقدية». وهذا ما يفسّر حرصه على توضيح نفسه والإفصاح عن منهجه النظري وأطروحاته، وذلك حين يقول: «أعتقد أنني أمارس دوري ضمن منهج نقدي، وليس بعيداً عن الماركسية بل هو في صلبها، وقد اعتبر ماركس أنّ المثقف ناقد اجتماعي، وبالتالى فإنني أحلّل الظواهر في ضوء المنهج الجدلي، وأنقدها استناداً إلى الواقع»[4].

لعلّ من أكبر عيوب الماركسيين العرب هو عدم القدرة على «مركسة» الواقع، وهذا ما يحاول الكاتب تجنّبه، وهي عملية ضد أدلجة الواقع، أي مقاربة الواقع أو نقده من خلال إدخال الواقع قسراً في آيديولوجيا أو نظرية جاهزة لفهمه بواسطتها، بينما المقاربة الماركسية لا تعني حشر الواقع في مقولات مثل الصراع الطبقي أو المراحل التاريخية أو فائض القيمة مثلا، ولكن البدء من الواقع ليؤكد بنفسه التفسير الماركسي للواقع، وهكذا تتكوّن عناصر النظرية والوصول إلى القوانين، ثم نعود لاحقاً ـ بصورة منتظمة ـ لاختبار النظرية بالواقع المتغير، وهذا هو المنهج الذي يحمي الماركسية من السقوط في الجمود والركود على الرغم من ثباتها النسبي.

يتميّز شعبان في تجديده باهتمامه بطرح أسئلة مستمرة أكثر من الركون إلى الأجوبة. فهو يهتم بالطريق إلى الحقيقة، وليس امتلاكها أو الوصول إليها، وهو، حسب قوله، «يؤمن بالحقيقة العلمية بمساعدة

الماركسية، ولن يكون ماركس مهمّاً لأنه امتلك النظرية بل لأنه توصل إليها (...) وهكذا، كان الأجدر بنا قراءة المنهج الذي قرأ في ضوئه ماركس ماركسيته، وليس الاكتفاء بماركس وتحنيطه وترك ماركسيته جانباً»[5].

وهنا يتوصل شعبان إلى صميم أزمة الماركسية، فهي في الأصل ثورة على الآيديولوجيا لكنها تحوّلت لدينا إلى معتقد آيديولوجي محدّد ومغلق، وبالتالي علينا أن نفهم فكره «جميعاً» باعتباره مساهمة لإنقاذ الماركسية من الجمود.

من هنا قوة إيمان شعبان بأنّ ماركسية جديدة تتبلور في ضوء المنهج الماركسي، ويبشر بأممية جديدة ستنضج ظروف ولادتها، على الرغم من مظهر الحاضر الذي يوحي بالعكس تماماً. ويؤكد شعبان: «وستكون أممية تضامنية انفتاحية، لا سيما بوجود المشتركات الإنسانية، وقد شهدت بعض التيارات الماركسية مراجعات جدية، وأحرز بعضها انتصارات ليست قليلة على صعيد المنهج وعلى صعيد الممارسة، خصوصاً دول أميركا اللاتينية»[6].

من البديهي صعوبة مغادرة «الدوغمائية» والكهف بعد إدمانه وطول الركون إليه، وهنا التساؤل: كيف استطاع شعبان الوصول إلى برّ التمايز والاختلاف الذي مكّنه من النقد والتبرؤ والتطهّر؟ فالالتزام في حالته كان من المفترض أن يتحول إلى قيد وأسر دائمين، ولكن غلبة الثقافي في الممارسة والنقد هي التي أنقذته. فهو بدقة بين الالتزام السياسي مقابل الالتزام الثقافي، على الأقل-كما يذكر ـ بالنسبة إلى تجربته الذاتية ومراجعته النقدية لواقع الالتزام والعمل السياسي. وقد كان موفّقاً في الوصول إلى أطروحة غلبة السياسوي على الثقافي،

فهناك تضخم سياسوي لا تخطئه العين يمثّل، في بعض الأحيان، ابتزازاً باعتبار إدخال الثقافي نوعاً من الانصرافية والتخاذل، ولا يستطيع الكثير من الشيوعيين العرب المغامرة واستخدام المنطلقات الثقافية في تحديد وتجديد رؤاهم كما فعل شعبان.

ويعيد شعبان ذلك إلى «أنّ هناك تربية حزبية حازمة يتطلبها العمل الحزبي، وهذه التربية تولّد نزعة شمولية تقديسية (دكتاتورية) عند من يتلقاها بجدية عالية أو يتقبّلها بعماء، لست مع هذا النوع من التربية التي تُدعى عادة بالعقائدية أو الإيمانية التقديسية»[7]

وفي نفس السياق يحتار المحاور الذي اعتاد الالتزام الصمدي فأراد أن يعرف مباشرة: أنت الآن تقف بالضد مِنْ مَنْ ومع مَن؟ كان ردّ شعبان غاضباً: «هذا هو السؤال الآيديولوجي الذي أمقته، فلا توفّر الثقافة الإنسانية وصفات سعيدة أو حلبات للمصارعة الرومانية، والثقافة بطبيعتها ظاهرة معقدة ومركبة ومتداخلة»[8]. وكنت أتمنى لو أكمل ردّه بموقف إلياس مرقص الذي كان يرى نفسه مناضلاً من أجل الحقيقة أكثر ممّا كان يرى في ذاته مناضلاً سياسياً، فالمشروع السياسي العربي لم يعطِ العامل الثقافي الأهمية المستحقة وأعلى من قيمة السياسي أوالسياسوي الآيديولوجي أو الحزبي.

ماركسيون أم شيوعيون؟

في نقده للحزب الشيوعي ـ الذي أوردناه سابقاً ـ يؤكّد شعبان سيادة عقلية القطيع وروح القبلية في الحزب، لأنّ الأعضاء جاءوا إلى الماركسية بقيم الريف والبداوة ولم يتركوها عند باب الحزب؛ فالحزب بُني على القديم مع طلاء حديث، والماركسية التي انتسبت إليها

الأحزاب الشيوعية جذرها من ثقافة أوربية أخذت منحىً إنسانياً مكّن كل سكان المعمورة من الإفادة منها بطريقة أو أخرى، لكنها محكومة بشروط الوجود ونشأتها الأولى، خاصةً حين تتحوّل إلى مجال التطبيق والبحث عن التحقق العيني الملموس من خلال الوسائل.

ومن أهم هذه الوسائل تأسيس حزب قوى اجتماعية تتبنّى الماركسية، وفي هذه الحالة لا بدّ أن يختلف عضو في الحزب الشيوعي الفرنسي أو الألماني عن الشيوعي العراقي أو المصري، وينطبق نفس الحكم على الحزب أيضاً، فهو في أوروبا غيره في البلدان العربية، وفي الحالتين هناك فروق ثقافية وسياسية هائلة، فالشيوعي الأوربي، فرداً أو حزباً، يأتي إلى الشيوعية مستنداً على الثورة الصناعية وعصر النهضة والإصلاح الديني وفلسفات العقلانية والثورة الفرنسية والثورات الدستورية، أما الشيوعي العربي فهو يأتي إلى الشيوعية محروماً وعارياً من كلّ هذا التراث الحضاري، وغالباً ما يأتي في حالة انفصام، فقد كان محظوظاً من بين قلائل -هم النخبة مستقبلاً ـ حصّلوا تعليماً حديثاً، لكنهم من أصول فلاحية وبدوية في الغالب. ويبدأ الانفصام منذ انتقالهم إلى الغرب للدراسة، وبعد الاغتراب المكاني يدخل اغتراب الأفكار الجديدة ونمط الحياة المختلفة، لذلك يكون الانتماء إلى الحزب الشيوعي ليس لأسباب سياسية أو آيديولوجية بحتة.

يتوقع هذا الكائن الحداثي المنفصم والمغترب أن تقدّم له الشيوعية مرجعية فكرية تبرّر وتشرعن حداثته اليتيمة، وفي نفس الوقت سيكون الحزب عشيرته أو قبيلته البديلة أو جماعة للدفء من برد الاقتلاع في المدينة. والحزب أيضاً هو طريقته الصوفية ـ غيرالتقليدية. من هنا جاء تقديس الحزب وزعيم الحزب أو الشيخ البديل.

على القادم إلى الشيوعية أن يفعل أكثر من الأوربي البوجوازي الذي يتوجّب عليه أن يخون طبقته ويتنكر لها حين يعتنق الشيوعية، فهو مطالب ـ لا شعورياً ـ بأن يتخلى عن الكثير من ثقافته التي يصرّ علي تسميتها (هوية)، وهذا خيار مقلق ومهدّد لوجوده الثقافي.

هنا تكون مناقشات وآراء شعبان عن المثقف وتصنيفاته ذات أهمية كبرى؛ فالشيوعي العربي الجيّد يفترض به أن يكون في موقع ما من متصل يمتد من مثقف غرامشي العضوي حتى مثقف هادي العلوي الكوني. وكان من المفترض بالشيوعي العربي أن يأخذ الكثير من خصائل المثقف الكوني كي يتسلّح بها في الاختبار الصعب الذي لا يقلّ صعوبةً عن صعود الجلجة. فقد افترض العلوي أن يتمتّع المثقف الكوني بعمق الوعي المعرفي والاجتماعي معاً وعمق الروحانية في الوقت نفسه،أي أن يكون قوياً أمام مطالب الجسد ومترفّعاً عن الخساسات الثلاث: الجنس والمال والسلطة أو الشهرة[9].

لكنّ شعبان يرى عدم وجود صورة واحدة للمثقف، وعلينا أن نتحدث عن صور مثقفين، ويؤكد أنّ «المثقف الوضعي يستعيد صورة المثقف الماركسي في جدلياته الكبرى، باحثاً عن الفهم والتخالق بين الأحداث والأفكار والوقائع»[10].

يمكن فهم نكبة المثقف «الماركسي» العربي من خلال طريقة تأويله واستيعابه للماركسية؛ فقد ظلّ يعمل على نصٍّ ماركسي ليست له أدنى صلة بالماركسية الأصل، بنقديتها وإنسانيتها المميزة.

ويقدم شعبان تحليلاً مُرضياً يفسّر انتصار الشيوعية على الماركسية في التطبيق العربي. فهو يقول: «بما أنني أنظر إلى الماركسية

كمنهج للتحليل النقدي السوسيو-ثقافي، فإني أخالفها في أن تكون آيديولوجيا (أي مجموعة نسقية مغلقة من الأفكار) أي أني لا أريد أن تكون عقيدة لأنّ هناك من سيتعبّد في محرابها وتنتهي عنده إلى أن تكون قشوراً»[11]. وهذا ما حدث بالضبط للشيوعيين العرب، حيث لم يبق لديهم غير بعض من الوعي الزائف.

قاد هذا البؤس الفكري والنقدي إلى ممارسات داخل الأحزاب الشيوعية تثير الآن، عندما نسترجع الماضي، السخط والاشمئزاز. فقد تحوّل النقد الذاتي، وهو آلية تطهير للفرد تتعالى به على الأنانية والنرجسية، إلى جلدٍ للذات واحتقارٍ للنفس وسحقٍ للآدمية. ويستشهد بمثالين، هما عامر عبد الله وزكي خيري، لتوضيح المعاملة التي مورست ضدهما داخل حزب شيوعي يدّعي الماركسية.

يورد شعبان اقتباساً عن عامر عبد الله، الشيوعي الذي قضى أكثر من نصف قرن من حياته في الحزب ونحو ثلاثة عقود في مواقع حزبية قيادية، حين يقول: «ليست هناك من أسلحة فتاكة أو قوة غاشمة ـ سواء كانت سيفاً أم مقصلة أم رصاصة ـ قادرة على تهشيم البنية الأخلاقية والإنسانية للإنسان، أو إضعاف مروءته وصدقه وشجاعته، أو تشويه خصاله وسجاياه، أو تحطيم عزيمته، ما يوازي فعل وأحكام وأجواء الحزب أو نزعات ونزوات بعض قادة الحزب، وهذا ما وقع وتكرر في معظم الأحزاب في العالم»[12].

يبدو لي أنّ تأمّل شعبان في هذه التجارب هو سبب انحيازه إلى قيمتين هامتين هما الحرية وحقوق الانسان، حيث تلبّيان الفكر والممارسة. وهو القائل: «تظلّ الحرية هي الهاجس الأول لكلّ شيء، لا سيما للمثقف، وبدونها تغدو كلّ الاشياء باهتة»[13].

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص25.

(2) تحطيم المرايا، ص62.

(3) تحطيم المرايا، ص62 ـ 63.

(4) تحطيم المرايا، 45.

(5) تحطيم المرايا، ص57.

(6) تحطيم المرايا، ص52.

(7) تحطيم المرايا، ص91.

(8) تحطيم المرايا، ص93.

(9) تحطيم المرايا، ص99.

(10) تحطيم المرايا، ص100.

(11) تحطيم المرايا، ص58.

(12) تحطيم المرايا، ص122.

(13) تحطيم المرايا، ص103.

عن محاورات عبد الحسين شعبان «الماركسية»(*)

حلمي شعراوي(**)

عبد الحسين شعبان حالة فكرية خاصة، كلّما اقتربت منه عرفت في كلّ مقاربة جانباً جديداً، ما جعلني أحتجّ على العنوان الصادر باسم (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، ذلك أنّ عبد الحسين لا يحطّم مرايا ـ وهو بهذه السلمية المثالية فى حياته وأفكاره عموماً ـ لكنه قادر على تجاوز المراحل والأفكار والمحطات، وهذا ما جعل الأمر سهلاً على صديق عزيز مثل خضير ميري أن يصطحبه عدّة شهور ليعبر معه رحلة فكرية وثقافية عمرها نصف قرن أو يزيد، ولنسعد بكتاب في «فنّ العبور» وليس بعملٍ من أعمال التحطيم!

ومن يتابع رقّة عبد الحسين شعبان مع أشدّ الأفكار الماركسية تعقيداً وحتى تناقضاً، وبالمثل مع الفكر القومي والديني والتراثي، لا

(*) قدّم المفكر حلمي شعراوي قراءة نقدية لكتاب تحطيم المرايا في الندوة التي أقامها حزب التجمع التقدمي الوحدوي في القاهرة، وأدارها الشاعر حلمي سالم، وأعاد كتابتها وأرسلها لتضم إلى هذا الكتاب. القاهرة، آب (اغسطس) 2011.

(**) مفكر مصري، مدير مركز البحوث العربية والأفريقية.

يتصور أنه يحطّم مرايا رأى فيها نفسه في فترات مختلفة، فتأملها عن قرب وعن بعد، وليدرك، في كلٍّ منها، ملمحاً من ملامح نفسه التي عبرت من النجف وكربلاء إلى القاهرة وبيروت ودمشق وعدن، ثم إلى بلاد الفرنجة مشرقاً ومغرباً، في محاورات مباشرة أو نظرية مع يفسييف وألتوسير وهبرماس وغيرهم.

هذا الرحّالة لا «يحطّم»، وهو الذي لا تطاوعه نفسه أن «يقتل ذبابة»، كما يقولون، ومن ثم لا يحطّم مرايا، بل يفكّر فكراً نقدياً تاريخياً، ويعبّر عن تجارب إنسانية أتيحت لشعبان في رحلته الطويلة أكثر مما أتيح لكثيرين ممّن يحملون، بعجرفة عاجزة، معاول لتحطيم كثيرٍ من ثوابتنا أو محاور حركتنا الفكرية والتاريخية.

من هنا ثمّنت كثيراً قدرة صاحبنا الذى حاوره فى صباحه وممساه بين القاهرة وبيروت، وكأنه ذلك الحادي الذى يتصبّر على مشاق الصحراء باستخراج أجمل ما في الحداء من تناغم في إيقاع إبلهِ وصحراواتِه وترائه، فلا يعرف أين ومتى يتوقف الترحال؟ من هذه الحالة الفكرية الخاصة يتصور القارئ، لأول وهلة، أنه أمام حالة خروج تدريجي على الماركسية أو تجاوزٍ لها، وإذ به أمام ماركسي عروبي من نوع خاص لا يتكرر نموذجه كثيراً فى الحياة الفكرية العربية الحديثة التى تخسر كثيراً من استمرار المعارك التقليدية الموروثة عن أجيال، والتي لا يزال بعضها حيّاً، بالأشخاص أو الأفكار.

ويبدو أنّ هذا الإحساس بتعدّد المعارك كان مسيطراً ـ بزيادة أحياناً ـ على المحاور والمتحدّث! لذا برزت عناوين موحية بالردّ حول النقد الماركسي للماركسية، أو الوضعية النقدية فى الماركسية، أو سوسولوجيا ثقافية للفهم الماركسي، أو الحرص على التفريق بين ثورة

الماركسية على الآيديولوجيا ثم تحوّلها، هي نفسها، إلى معتقد آيديولوجي...

ومن هنا أيضا كانت عناية المتحدّث دائماً بإبراز قيمة مفهوم «البراكسيس» أو ما أسماه المحاور بمهارة «التخالق» بين النص والحياة الاجتماعية، وهذا اقتراب حقيقي إلى المفهوم الغرامشي الذي تجاهله معظم الماركسيين العرب كثيراً، متمترسين فى قوقعة الآيديولوجيا وحدها.

ولا يقف البراكسيس، عند شعبان شخصياً، عند نقد الآيديولوجيا مع اقترابه السريع إلى سوسيولوجيا الثقافة، وإنما يعلن، عن طريقه إلى ذلك، وعبر قراءة متمعنة لألتوسير، عن التلاقح الجدلي مع العلوم الإنسانية، وليس مع المطلق الهيجلي. وكان سمير أمين قد كتب أيضاً عن أهمية العلوم الاجتماعية للماركسي بديلاً لعلم الاقتصاد الوهمي! ويمكننا أن نفهم ذلك عند شعبان من انطلاقه من أنّ «ماركس هو بداية الماركسية لا منتهاها»[1] وأنّ محاولة جديدة لفهم الماركسية هى ضرورية .. «وكان ماركس نفسه سيفعلها»!

وقد ذكّرني ذلك شخصياً بقراءتي إحدى مساهمات ألتوسير المبدعة عن «ماركس الشاب»، لذلك التقيت بسرعة ومقولة شعبان بأنّ ماركسية القرن الواحد والعشرين هي أقرب إلى ماركسية القرن التاسع عشر. كلّ ذلك يدفع بالماركسي إلى إعادة ترتيب قراءة الماركسية، سواء في عنفوان الشباب أو حتى في قدرتها على التنوّع.

ولنفس السبب أعجبت باستخلاص عبد الحسين عن المسؤولية الذاتية، عن إخفاق الماركسية فى عالمنا الحديث، وأنّ «الحوار

[حولها... هو بطبعه] خروج على النص»![2] لذا أتصوّر أنني، بدوري، أريد الخروج على نص حوارات عبد الحسين شعبان عن طريق الحوار معه.

يمكن الحوار مع عبد الحسين، ولو فى عجالة، من خلال قضاياه حول العولمة، والغرب خاصة، ومكانة العالمثالثية أو عالم التحرر الوطني عنده، ثم القضايا القومية للعالم العربي.

سوف ألاحظ جدل عبد الحسين شعبان المتكرر مع الفلسفة الغربية وحدها، بما يكشف عن معرفة جيدة برموزها ونصوصها، ولعلّ ذلك أبقاه كثيراً فى دائرة «الثقافتية» والحوار الفكري مع «الغرب» وحده، والحق أنّ ذلك بحدّ ذاته كان مفيداً عندما قام بنقد «العقل العربي»، إنْ جاز التعبير. ولكننا مع الغرب أمام أدوار آيديولوجية للفكر لا بدّ من كشفها جيداً، أو قل التعرّف إليها بعناية خاصة. وقد كشف عبد الحسين عن معرفته بعلوم الأنثروبولوجيا والاستشراق، وهما سلاح الإمبريالية المسلط الذي لم يستطع ماركس نفسه الفكاك منه، حين قرأ أنثروبولوجيا المجتمعات المتخلفة، فأودى به ذلك إلى أحكامه المجحفة عن واقع وثقافة الهند والجزائر ومصر وغيرها، ما كشف عن تخلّفه المعرفي، هو نفسه، أكثر من تخلف تلك المجتمعات. وهذه «الثقافتية» في الغرب هى التي وقفت وراء مواقف بعض الماركسيين المتواطئة مع مسلّمات الصهيونية نفسها فى وجه «الحالة العربية».

لقد عرض عبد الحسين شعبان مفكرين مبدعين فى الغرب، مثل ألتوسير وهابرماس وغيرهما، لكن ذلك لم ينقلنا إلى رؤى مناسبة -حتى بمنهجهم ـ حول العالم الثالث، وإضافات مفكري حركات التحرر الوطني منذ مناقشات «الكومنترن» نفسه، ودور شخصيات وطنية

ماركسية، مثل «روي» الهند و«سلطانوف» وسط آسيا و«ديبويس» الأفريقي الأمريكي وهم القريبين من أطروحات عبد الحسين نفسه، ما كان يجعل كشف الماركسية للجدل فى العالم الثالث أمراً ضرورياً، بل وحيوياً، حتى للماركسية ذاتها وتطبيقاتها في البلدان النامية، إضافةً إلى ممارسات حركات التحرير الوطنية نفسها، ومدى إضافتها أو نقدها الفعلي والفكري للماركسية.

لقد أشار عبد الحسين، في ردّه على عداء كثير من الغربيين للماركسية عند سقوط الاتحاد السوفييتي، إلى جرائم حرب الرأسمالية فى مواجهتها مع الفاشية (منتج رأسمالي أيضاً). فعلى الرغم من تركيزهم على العداء للماركسية كآيديولوجيا «غير نافعة»، فإنهم سرعان ما دخلوا حرباً آيدلولوجية أيضاً ضد «التحرر الوطني»، واستعملوا «الإسلاموفوبيا» كحرب آيدلولوجية أيضاً ضد جزءٍ من العالم الثالث، هو العالم العربي، وما زالت العولمة الغربية، أو الرأسمالية، تفرض حروبها، وبترسانة فكرية، ضد شعوب العالم باسم مناهضة الإرهاب، بل وتفرض سيطرتها المالية باسم معالجة نتائج سياسات الأفكار ...إلخ.

أعني هنا أنّ المعركة مع «عالم الشمال» لم تكن فقط سيطرة ثقافية، سوفييتية أو أوروبية، عبر ما أسماه بحقّ «ترويض الماركسية»، لكنها كانت، وما زالت، معارك مباشرة ومادية واسعه النطاق رصد منها عبد الحسين جانباً خاصاً فقط بالهيمنة الآيديولوجية التى بدأ تأثيرها المباشر على نطاق أوسع، في تقديرنا جميعاً، في العالم العربي. وأظن أنّ هذه المجالات الجديده لحوارات عبد الحسين مما يمكن أن يضعه الصديق ميري ضمن برنامجه فى جولة الحوار التالية.

ولعلّ تفرقة «السياسي» عن «الثقافي» فى الغرب لا تؤدي بالقارئ

إلى تقدير المساهمة الغربية الثقافية وحدها فى عالمنا العربي تقديراً عالياً، وقد تضعف من آثار «السياسي» في قضايا خطيرة، مثل القضية الفلسطينية. وقد حذّر الكاتب، في الواقع، من هذا الاستثناء في أكثر من موقع، خاصةً عند معالجته للموقف العربي من معركة الصهيونية كوجه من وجوه العنصرية، وهي المعركة التى ساهم فيها عبد الحسين شعبان بدور بارز عايشته معه على نحوٍ ما، وعندئذ يكتشف عبد الحسين كيف يتراجع الموقف الفكري فى أطراف من الغرب (بما فيها منظماته الحقوقية) أمام المصالح «السياسية» لهذه الكتلة، ولا يجدي ساعتها «المفهوم الإنساني»، ناهيك عن الآيديولوجي، لقضية الشعب الفلسطيني الذي يعتبره عبد الحسين نموذجاً أممياً للاضطهاد بامتياز.

عندئذ تذكّرت موقفاً كنت فيه قريباً إلى صنع السياسة الأفريقية فى الستينيات؛ حيث أعلن النظام العنصري فى «روديسيا» الاستقلال من جانب واحد عن المستعمر الرئيسي «بريطانيا»، أواخر عام 1965، وخشي عبد الناصر إعلان نظام عنصري جديد وقوي في الجنوب الأفريقي، الحليف المتين للنظام العنصري الصهيوني في فلسطين، فاستعجل رؤساء مجموعة التحرر الوطني في منظمة الوحدة الأفريقية للردّ على هذا الموقف وتحميل بريطانيا المسؤولية الكاملة عن سلوك مستعمراتها. وسرعان ما اتّفق أكثر من عشرة رؤساء، في أقل من أسبوعين، على قطع العلاقات الدبلوماسية مع بريطانيا، على الرغم من عدم إعلان بريطانيا موافقتها الكاملة على خطوة المستوطنين في روديسيا. وكادت روديسيا أن تضاف إلى نموذج التقدم الاستيطاني في الجنوب إزاء التخلف الأفريقي، وهذا ما كان يخشاه عبد الناصر والقيادات الأفريقية التى عانت منذ قليل من مقولات الفرنسيين تجاه

قضية استقلال الجزائر، وهي معاناه أساسها ما حدث مع بداية الاعترافات باسرائيل، كبؤرة للتقدم والديمقراطية والحداثة، بل وسلّم كثير من الاشتراكيين بأنها نموذج اشتراكي محتمل أيضاً!

شعرت أيضاً بتأثير «الثقافتية» عند عبد الحسين شعبان في معالجاته الغنية لموضوعات التسامح، وقد باتت كتاباته العديدة أحد المصادر الهامة في هذا الموضوع ضمن ملفات الثقافة العربية. وهو يعتمد بالأساس، في هذا الحوار وفي كتب سابقة، على قيمة التنوّع الثقافي والتعددية الاجتماعية السياسية في هذا المجال.

وأظن أنّ التقدّم المجتمعي في الغرب، مع تقدّم القيم الحقوقية والديمقراطية عموماً، قد يكون جاذباً للتسليم بالعنصر الثقافي والقيمي في هذا الصدد. وهو يتوقع حدوث ذلك في العالم العربي، مرّة بتسليمه بتوفّر بعض هذه العناصر في الواقع العربي ومرّة بحسن النوايا في المستقبل، لكني أتصور أنّ المعركة أعمق من ذلك أمام عجزنا عن القيام بتطوير وتغيير اجتماعي حقيقي وإحداث التثوير المناسب في وضع المسألة الدينية في المجتمع العربي، لنظلّ أسرى أوهام فكرية في هذا المجال.

ولعلّ الدكتور شعبان يرصد معنا أثر الثورات العربية لعام 2011، خاصةً في تونس ومصر، وكيف انبعث التسامح والتوحّد الاجتماعي والقضايا الاجتماعية بصورة متميّزة بعيداً عن القوى الدينية بكافة تشكيلاتها، حتى دخلت القوى الدينية بثقلها المرير على خط الثورة، فتشوّهت الصورة وبتنا نستجدي تسامحها لقضاء حاجات المقهورين والكادحين. هنا تتطلب فريضة التسامح قوة فكرية وطنية وقوى سياسية ناضجة تجعل التنوّع والتعددية حقيقة وليس مجرّد طلب تنازلات من

طرف قوي لطرف أضعف، كما هي الحال بين القوى الدينية التي لا يجدي معها مطلب التسامح المطلق.

يشعر المرء بالتقصير عندما لا يفرد لمعالجات عبد الحسين شعبان عن الجدل بين الماركسية والماركسيين أنفسهم، ومن ثم بين الحركة الشيوعية العربية وبين القومية والقوميين العرب. وفى تقديري أنها إضافات من القلب تلك التى يقدمها شعبان بعقله وقلبه معاً، بل يقدّمها ممارسات نبيلة مع القضايا القومية، وهي نموذج حي لما يسمّيه الماركسيون خاصة «البراكسيس»، أو قل الالتزام الفكري بالواقع الحي.

ولا يستطيع القارئ المخلص أن يقول إنّ معالجة هذه المسألة عند شعبان، بل والجهد المشكور للمحاور الذى يأخذ معه القارئ فى هذه الرحلة الممتعة، يقتصر عند هذا الفصل أو ذاك في الكتاب، بل إنّ كل فقرة فيه وكافة الموضوعات تذخر بأنفاس عبد الحسين شعبان القومية والماركسية والعروبية والأممية؛ فهو، بين الثقافة والسياسة والثورية، يجد أنّ الطرق كلها تؤدي إلى حوار الماركسية مع المشاعر القومية، ويرصد، من موقعه في تنظمات المجتمع المدني الإقليمي والدولي، الكثير من تطورات الحركة في المجتمع العربي الحديث، ويرى في تمثّلات هذا المجتمع من مظاهر التنظيم ما يجعل ماركسياً مثله يقفز على المفاهيم الطبقية للأحزاب عن المجتمع وتحركاته، محصّناً بما أكّده لنفسه عن الوضعيه النقدية.

وعندئذٍ يعلن عبد الحسين شعبان، بشجاعة نقدية حقيقية، عن موقفه من المنظمات الحزبية التي ضاق بمواقفها وادّعائها التنظير المطلق، بينما هى غارقة في الجمود المطلق. عندئذٍ يرى شعبان أن

ينطلق إلى دور الثقافة في إصلاح الفكر الماركسي، متمثّلاً الكثير من أبعاد الثقافة الوطنية. وفي هذا الإطار يناقش مقولات تجديدية عن «أسلمة الماركسية» أو «أقلمتها»، ويطرح، في نفس الوقت، معالم شخصية المثقف الكوني بنقد معمّق لهادى العلوي، بل ولمحمد عابد الجابري، ويطرح بجرأة ضرورة إعادة تصنيف ـ إنْ جاز التعبير ـ جهود كثير من المثقفين العرب الفكرية. وهو أمر ضروري في مستوى العمل الثقافي العربي لتعرف مكانة إدوارد سعيد، أو نقد جهود مركز دراسات الوحدة العربية، وحتى عجز الأحزاب الماركسية عن إنتاج ثقافة قومية مناسبة.

أعتقد أنّ كثيرين من قرّاء هذا الكتاب سيفردون مساحات واسعة لمعالجة وضع القضايا القومية في الفكر الماركسي، وقضية فلسطين في الحركة الشيوعية، ولا أرى أني سأضيف جديداً، لكنّ شخصية عبد الحسين شعبان وإضافاته هي التى تجعلني أعود إلى تذكّر مناقشة مع شخصية شبيهة له في حالتنا المصرية هو الراحل العظيم محمود أمين العالم.

تساءلت أمام محمود العالم عن عدم قدرة الشيوعيين العرب على خلق حركة شيوعية عربيه واحدة، وعن تمترسهم في «القطري» مع استمرار الانزعاج والتشنّج أحياناً أمام القومي، خاصةً وأنّ بينهم مفكرون قوميون حقيقيون، بما يقدمون من مواقف وإنتاج أكثر مما يعلنونه من بيانات حزبية، من أمثال محمود العالم نفسه وحسين مروة ومهدي عامل وغيرهم.

وها هو عبد الحسين شعبان -أطال الله في عمره ـ يقدّم نموذجاً آخر إلى هذه النماذج، فكيف يعجز مثل هؤلاء، طوال ذلك التاريخ، عن

أن يدفعوا بتنظيماتهم نحو العمل القومي على مستوى هذا الوطن بدل التشرذم الذي يصل بهم، في النهاية، إلى مستوى الطائفية أو الجهوية بالشكل المحزن الذى نراه؟..

لعلي أرى الإجابة عن بعضٍ من أسئلتي كامنة ـ ولو جزئياً ـ فى ثنايا كتاب عبد الحسين نفسه، ولعلّي هنا، قبل الختام، أعالج ما أثرته فى المقدمة عن تحطيم المرايا، فها أنذا أرى شعبان يعيد بناء بعضها، ويقفز بشخوص بعضها الآخر إلى آفاق إنسانية أوسع.

وبالمصادفه تسلّمت من شعبان هدايا فكرية جديدة، فى مقابلة سريعة معه صيف عام 2011، إحداها تتعلّق بعمق الواقع عن (جدل الهويات فى العراق)، والثانية تذهب بعيداً في الآفاق الكونية لتعريفنا بـ(كوبا .. الحلم الغامض)... من هنا تأكّدت من معنى تعدّد المرايا عند عبد الحسين شعبان.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص44.

(2) تحطيم المرايا، ص25.

المفكر الماركسي عبد الحسين شعبان
أو «النجفي النبيل»
قراءة في كتابه (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)

صلاح بدرالدين(*)

تصفّحت وقرأت كتاب الصديق الدكتور عبد الحسين شعبان مرتين، المرّة الأولى لدى صدوره والثانية عندما قررت أن أكتب عنه، ولا أخفي على القارئ أنني كنت أتهيب تناوله مراجعة وتقييماً، فما بالك إذا كان نقداً، وهو ما لن أطرق بابه، ليس من باب التعفف أو مجاملة لصديق بل لأنّ شمولية المضمون وغنى المسائل المطروحة في مجالات الاطلاع الواسع والمعلومات الدقيقة، ومنها ما سمعته للمرة الأولى، والتحليل العلمي بمنهجية عالية لكلّ القضايا المثارة، ما جعلني أشعر أنّ الكاتب قد أجحف في حقّنا عن سابق إصرار وتصميم، ولم يترك لنا إلّا النذر اليسير من مساحة ضيقة قد نعجز في إطلاق العنان لأقلامنا لتصول وتجول بحرية وأمان.

الكتاب، كما يظهر من عنوانه، عبارة عن دراسة تحليلية علمية نقدية للماركسية عامة، ولتجارب الأحزاب الشيوعية والحركة الماركسية

(*) مفكر وقيادي كردي سوري، المنسّق العام لجمعيات الصداقة العربية ـ الكردية ورئيس رابطة كاوا للثقافة الكردية.

في البلدان العربية على وجه الخصوص، وتحديداً في العراق، حيث الكاتب كان منتسباً إلى الحزب الشيوعي العراقي منذ ريعان شبابه، وكان ناشطاً وكادراً متقدماً في الوسطين الطلابي والثقافي، وأقام علاقات وثيقة مع أطراف الحركة الوطنية العراقية وحركة التحرر الوطني، إلى درجة أنه قابل الزعيم الكردي الأسطوري مصطفى البارزاني في معقله بكردستان العراق على رأس وفد طلابي عراقي، كما تعامل مع شخصيات مرموقة في الحركة الوطنية العراقية، أمثال عزيز شريف، إضافةً إلى القادة البارزين في حزبه، ما أكسبه مزيداً من الوعي وراكم لديه خبرة لم تتوفر لأقرانه.

لذا فإنّ أطروحاته في هذا المجال، إلى جانب تميّزها بالوعي النظري الواسع الملحوظ، تكتسب الصدقية، لمعايشته الشخصية للأحداث ومعاناته كإنسان مناضل اكتشف الخطأ من الصواب في باكورة حياته السياسية، وهو يعترف بأنه مارس نقداً ذاتياً على تجربته الخاصة، الفكرية والسياسية والتنظيمية، وقام بمراجعة أطروحاته، وحتى وجوده عضواً في الحزب الشيوعي دون قناعاته، وموقعه في المعارضة العراقية، ودوره البارز في مؤتمر فيينّا ـ صلاح الدين، عام 1992.

يتناول الكتاب، بأسلوب نقدي جريء وبأقصى درجات الوضوح والشفافية، موقف الماركسية من أخطر القضايا الفكرية والسياسية والثقافية، خاصةً بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وأنظمة دول أوروبا الشرقية وتجربتها الاشتراكية بعد نحو نصف قرن، وسقوط وتلاشي الأحزاب الشيوعية الحاكمة، وتراجع وذبول الأحزاب الشيوعية في منطقتنا، ما استدعى مراجعة أسباب وتداعيات ونتائج هذا الزلزال ـ الأممي ـ الشامل مراجعة شاملة وواقعية. وكما يظهر لي؛ فإنّ الكاتب

قد قام بعمله الإبداعي هذا نيابةً عن الأحزاب الشيوعية في بلداننا، حيث كان منتظراً منها، منذ أكثر من عقدين من الزمن، أن تقوم بواجباتها تجاه نفسها وأعضائها والنخب الثقافية والجماهير في تفسير ما حصل، لكنها تباطأت وترددت وتخلّفت إلى درجة العجز عن التصدّي النظري، بموضوعية وعلمية وشجاعة، لما آلت إليه أحزابها على أقلّ تقدير.

لكنّ المشهد الحزين والغريب هذا لم يمنع ظهور بعض المبادرات الفردية النقدية، فقد تنكّب مفكرون ومناضلون ماركسيون مهمة التصدي للأزمة وإنجاز مراجعات في أكثر من بلد في هذه المنطقة. ويحضرني هنا، إضافةً إلى مفكرنا، الجهد المبذول من قبل مفكرين ماركسيين مثل كريم مروة وفوّاز طرابلسي وصادق جلال العظم ومحمود أمين العالم وسمير أمين وآخرين في لبنان وفلسطين ومصر وشمال أفريقيا والعراق.

من أبرز المآخذ التي يسجّلها المفكر شعبان على السلوك الماركسي الخاطىء، إنْ في المنشأ السوفييتي أو في امتداداته الشيوعية الرسمية في المنطقة، نظرياً وعملياً، خلال عدة عقود من الزمان، ما يتعلق بالمسائل التي أثيرت في الكتاب بمنظور نقدي حول مختلف مناحي الحياة الحزبية والفكرية والاجتماعية والسياسية والتنظيمية، وحول السلطة والدولة والدين والثقافة والمرأة وأدب التعامل مع الجماهير والأخلاق الثورية والعمل السري، وكذلك القضايا القومية، العربية منها والكردية والقضية الوطنية الفلسطينية، ومسائل الطوائف والمذاهب والإثنيات.

في معرض ردّه على من وقفوا ضدّه في وجهته النقدية من

«الرفاق»، أو رموا على أصحاب الفكر والرأي التهم بسبب «تمرّدهم» على الواقع المريض، يقول كلاماً في غاية الأهمية، حيث يقول: «إنّ الذين لا يتغيرون لا يفعلون شيئاً؛ إنهم يتحولون إلى أصنام ولا يتأثرون أو يؤثرون في الحياة المتحرّكة، والإنسان الذي لا تغيّره التجارب.. يُصاب بالصدأ ويتآكل»،[1] مستنداً بذلك على قول نيتشة: «على المرء أن يغيّر أفكاره مثلما تنزع الحية جلدها».

وعند طرحه مواصفات ماركسية القرن الواحد والعشرين وضرورات تطويرها لتتناسب وحقائق الحياة الجديدة يستدرك شعبان قائلاً: «هناك من يريد لماركس أن يأتي حاملاً مشعل الثورة بسترته المتسخة وخلفه «رعاع» يريدون تحطيم كلّ شيء ليبنوا العالم الجديد، في حين يريده آخرون أن يأتي بكامل أناقته وإلى جانبه إنجلز وخلفهما جوقة البروفيسورية وكبار الأدباء وأجمل النساء والمتعلمين ليبنوا عالماً جديداً خالياً من الفوارق (بإلغاء استغلال الإنسان للإنسان على أساس المساواة والحرية الكاملة والانتماء إلى الآدمية)»[2] والكاتب يتمنى أن يصل إلى ماركسية جديدة تنسجم ومتطلبات القرن الجديد، بعد العولمة وفي ظل ثورة الاتصالات والمعلومات والانفجار العلمي والتقني.

يرى شعبان أنّ ماركس لم يكن يثق بالحقيقة كثيراً، بل كان يثق بالتوصّل إليها، ويرى أيضاً أنّ الماركسية لم تولِ المسألة القومية الاهتمام اللازم الذي تستحقه على الرغم من أنها متقدمة على جميع المدارس الأخرى في موضوع (حق الأمم والشعوب في تقرير مصيرها، الذي تبنّاه لينين) لكنّ دور العامل القومي في بلورة وعي الشعوب وتكوينها لم يأخذ حقه في الدراسة عند ماركس، وتمّ، للأسف الشديد، ازدراء المسألة القومية.

والماركسية، بحسب رأي الكاتب، لم تعِر الحريات الفردية اهتماماً كافياً، وأخضعت الفردانية لحكم المجموع، كما لم يتمكّن ماركس من دراسة موضوع الدولة على الرغم من مساهماته المبكّرة في نقدها، ولم يقدّم تصوراً واضحاً حول الدولة، باستثناء موضوع ذبولها، في حين أنها تحوّلت، في ظلّ التطبيقات الماركسية، إلى أوامرية بيروقراطية استبدادية وأدوات قمع، ليس فقط للخصم الطبقي بل للشعب بأسره. كما أن دكتاتورية البروليتاريا أثبتت فشلها. ولاشك أنّ وظيفة الدولة الأساسية هي حماية أرواح وممتلكات المواطنين والحفاظ على النظام والأمن العام، وهي وظيفة تكاد تكون «أزلية». كما أثبتت الحياة خطأ أطروحة لينين بأنّ الماركسي لا يصبح ماركسياً إن لم يؤمن بصراع الطبقات وبدكتاتورية البروليتاريا.

أما مسألة الحزب، التي تحدّث عنها ماركس، فقد تحوّلت، على يد لينين، إلى حدود معينة، وفيما بعد، على يد ستالين والقيادات اللاحقة، من «طليعة» مقدامة ومتفانية إلى جهاز قمع بيروقراطي مع أجهزة الدولة الأمنية. ولمعالجة الجديد لا يمكن القبول بأدوات قديمة، فقد مضى أكثر من قرن على كتاب لينين (ما العمل؟) لكنّ بعض أصحابنا ـ ويقصد مسؤولي الأحزاب الشيوعية ـ ما زال يتشبث به باعتباره مرجعاً لاهوتياً مقدساً لا يمكن المساس به أو مخالفة تعاليمه.

ويقسّم الباحث الماركسيين، ما بعد ثورة أكتوبر، إلى عدة أقسام: «ماركسيين طقوسيين» و«ماركسيين مدرسيين» و«ماركسيين مسلكيين» و«ماركسيين ذرائعيين» و«ماركسيين عولميين»، وهناك قلة من الماركسيين العرب «نقديين ومجتهدين» من أمثال المفكر إلياس مرقص. ويعتقد أنّ الماركسية «ثابتة»، ليس بمعناها السكوني بل في

الأداة والوسيلة، و«متغيرة» في الغاية. ولا بدّ هنا من تقدير الموقف الصائب للكاتب، وكشفه أخطاء وانحرافات قيادات الأحزاب الشيوعية في المنطقة، حيث نرى خطيئة أخرى للبقية الباقية من الأحزاب الشيوعية الرسمية حول الموقف المناقض والمشكّك بانتفاضات الربيع العربي عامة والثورة الشعبية السورية خصوصاً، ووقوف بعضها إلى جانب الاستبداد تحت حجج وذرائع واهية من قبيل الممانعة اللفظية والمقاومة وغير ذلك، تماماً مثل موقف الاشتراكيين الديموقراطيين المنحرف في عهد لينين.

حول دور المثقف ووظيفته يرى المفكر شعبان ضرورة أن يحافظ على ثقافته وعلى نفسه وعدم التفريط بهما، وأن لا تذهب نتاجاته لخدمة سلطة أو حزب أو جماعة، وأن لا يتحول المثقف إلى «جلّاد» أو كاتب تقارير إنْ كان في السلطة أو المعارضة. فالمثقف الحالي، حسب ميشيل فوكو، يجسّد ضمير الإنسان ويوقظ فيه الوعي ويبشّر المجتمع بالحقيقة، وهو ما أطلق عليه اسم «المثقف الشمولي - حامل رسالة التغيير» (يبدو من شدّة إعجاب الكاتب بفوكو أن أطلق على كتابه اسماً شبيهاً بكتاب فوكو «تحطيم العقل») ودعا سارتر إلى «المثقف الملتزم» الذي تنطبق عليه مواصفات «المدرسة الواقعية الاشتراكية». كما اعتبر ماركس المثقف ناقداً اجتماعياً يعبّر عن ضمير المجتمع في البحث عن الحقيقة، كما دعا غرامشي إلى «المثقف العضوي» الذي يتماهى مع الطبقة العاملة ويصبح عقلها المفكر وقلبها النابض.

ويواجه المثقف اليوم تحدّيات من ثلاث سلطات: السلطة الحاكمة والسلطة التقليدية الثيوقراطية الدينية وسلطة العادات والتقاليد، وتشكّل الحرية الهاجس الإنساني والتحدي الأكبر للمثقف،

لكن بكلّ أسف أصبح تمجيد القيادات والزعماء والولاء لها هو الأساس للحصول على المكاسب والمواقع في الأحزاب الشمولية من شيوعية وقومية وإسلامية.

في مسألة الدين والهوية يشدّد شعبان على أنّ الماركسيين العرب حاولوا، مخطئين، تقديم تفسيرات آيديولوجية للتاريخ العربي، ولم تستوعب الحركة الشيوعية والتيارات الماركسية الحقائق الموضوعية، بل تعاملت في إطار النظرة المتعالية والفوقية مع العالم الروحي للإنسان. وفي شأن الهوية يرى الكاتب أنها بناء ثقافي يتكوّن بصورة خارجة عن الفرد أحياناً، وأنّ الإلغاء والإقصاء أو عدم الاعتراف بحق الآخر في هوية مستقلة يقود إلى هوية طاردة واستئصالية.

في موضوع المرأة والجنس والحب يرى الكاتب أنها ليست أشياء جامدة بل هي أنهارٌ متحركة وينابيع متدفقة، ولعلّ تلك الألغاز تشكّل جوهر الصراعات والعقد النفسية، وتبقى الروح الأنثوية لغزاً لذيذاً نبحث عنه ونريد الوصول إلى كينونته، وتستفزنا كثيراً الخفايا والخبايا التي فيها، بل الأسرار التي نكتشفها أو لا نكتشفها.

يفرد الكاتب مساحة واسعة لقضية فلسطين، فبالإضافة إلى موقفه المتضامن والفاعل «المعروف» مع نضال الشعب الفلسطيني يوجّه الكاتب نقداً لاذعاً إلى مواقف الأحزاب الشيوعية من هذه القضية المشروعة، منذ اعترافها بتقسيم فلسطين والاعتراف باسرائيل، ويعتقد أنّ التقصير يعود إلى الثغرات الكبيرة، الفكرية النظرية والسياسية والعملية، في الموقف من المسألة القومية بشكل عام. هذا ما جعل مهمة الشيوعيين العرب صعبة ومحرجة بعد تقديم الطبقي والاجتماعي على الوطني والقومي، وتنسيب الأطروحات القومية إلى البرجوازية

حسب مقاييس المسطرة الأوروبية على المسألة القومية، ونسيان أننا ما زلنا نعيش مرحلة التحرر الوطني والقومي.

ويعتبر الكاتب أنّ الشيوعيين قد خسروا الرهان في المسألة القومية بعد أن أداروا الظهر للتراث العربي والانتماء التاريخي واعتبروه من اختصاص أحزاب قومية، أو قوموية في الغالب، وقد استطاعت تلك الأحزاب تجيير مسألة العروبة لصالحها، بل وسحبت الشارع أحياناً إلى صفها. وقد أتفق هنا والكاتب، وأختلف وإياه قليلاً، حين يقول: «كنت أعجب كيف أنّ قومياً كردياً أو ماركسياً كردياً يعتز بكرديته «كردايتي»، ولا يقابله ماركسي عربي أو شيوعي عربي الاعتزاز ذاته!»[3] طبعاً أرى أنّ من حق أيّ عربي أن يعتز بعروبته إلى أبعد الحدود، لكنّ المقارنة هنا بالكردي لا تستوي إذا علمنا أنّ العرب يتمتعون باثنين وعشرين دولة، وأنهم قد اجتازوا مراحل كثيرة في البناء والتقدم والتطور الدولتي، وانتقل القسم الأعظم من مواقع حركة التحرر، في حين أنّ الكرد ما زالوا في بداية مرحلة التحرر القومي والوطني، وتختلف الشروط والمقاييس وحتى الشعارات والمفاهيم القومية، بما في ذلك درجات الاعتزاز والمشاعر بين الحالتين. من جهة أخرى لا أرى موجباً لاستخدام الكاتب مصطلح «الأقلية» بخصوص الكرد وقوميات أخرى، وهو الأدرى باختلاف مشروعية ودرجة الحقوق بين الشعب والأقلية، لا سيّما أنه يستخدمه في مجالات أخرى بمعنى «التنوّع الثقافي».

في القضية الكردية عامة لشعبان موقف مبدئي سليم ومعروف، فقد اتّخذ، كمفكر عربي ماركسي عراقي، من قضية الشعب الكردي الموقف الأممي الديموقراطي على أساس حق تقرير المصير منذ زمن طويل، وله كتابات عديدة في هذا المجال. كما ساهم كثيراً في التعريف

بالكرد وقضيتهم في المحافل العربية والدولية ومؤتمرات حقوق الإنسان. وقد سمعت أنّ كثيرين ظنّوه «كردياً» أو من «الحركة الكردية» لتصميمه على طرح الموضوع الكردي في كلّ مناسبة، وهذا موضع فخرنا واعتزازنا، عندما يقوم مثقف عربي، بشكل تطوّعي وعن قناعة فكرية، بتبنّي قضية شعبنا دون أن يكلّفه أحد، فهذا ينمّ عن حقيقة الصداقة الكردية ـ العربية والتعايش والتآلف والمصير المشترك.

وقد كنت شاهداً على اهتمام عبد الحسين شعبان، إلى أبعد الحدود، بالتجربة الديموقراطية الفيدرالية في إقليم كردستان العراق، وكأنها قضيته. فقد هرع إلى أربيل في أدقّ وأصعب الظروف، قبل أكثر من عشرة أعوام، ليقترح ويصوغ، تفصيلياً فيما بعد، «قانوناً» لتأسيس وزارة حقوق الإنسان في حكومة السيد نيجيرفان البارزاني، كما قدّم مجموعة محاضرات قيّمة في جامعة صلاح الدين بعاصمة الإقليم في ذلك الوقت العصيب.

وقد أقمنا له عدة ندوات، في رابطة كاوا للثقافة الكردية وجمعية الصداقة الكردية العربية، حول العلاقات الكردية العربية والحوار بين الشعبين. كما علمت أنّ شعبان هو من صاغ أول وثيقة للمعارضة العراقية في مؤتمر فيينّا ـ صلاح الدين 1992، والتي تضمنت عبارة حق تقرير المصير للشعب الكردي التي رفضها بعضهم إلى أن قام زعيم حزب كردي معروف بتعديل العبارة وزيادة «دون الانفصال، في إطار عراق ديمقراطي موحد»، أي أنه جعل حق تقرير المصير مشروطاً.

والأهم هنا هو موقف الكاتب السليم والمبدئي من القضية القومية الكردية، ومن الفيدرالية التي هو من أشد المتحمسين لها. ولا تؤثّر في المشهد مواقف سياسية ووجهات نظر تفصيلية، قد يختلف

معها بعضهم، حول مستقبل العملية السياسية وإدارة الأحزاب الحاكمة، الإسلامية منها والكردية.

وقبل أن أختتم هذه القراءة أودّ الإشارة إلى نجاح المحاور الناقد خضير ميري في استنطاق شعبان بحيث جاءت المادة سلسة ومنسابة، حيث كان ينتقل من حقل إلى آخر بكلّ أريحية، فضلاً عن تقليبه أموراً وإشكالياتٍ نظريةً عويصة، مثلما كان يواجه مسائل تاريخية وفكرية ملتبسة ومعقدة.

من واجبي أيضاً، وبحكم العلاقة القديمة وتجربتي الخاصة مع الصديق المفكر الدكتور عبد الحسين شعبان وبمناسبة تقديم كتابه الموسوعي القيّم والثمين، أن أشيد بصدقه وشفافيته في التعامل مع أصدقائه، واستعداده الدائم لقول الحقيقة عن قناعة، والتعاطي مع محيطه بخلق رفيع بحيث يطيب لي أن أسمّيه «النجفي النبيل» شاء أم أبى!

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص23.

(2) تحطيم المرايا، ص33.

(3) تحطيم المرايا، ص176.

وليمة تفتح شهية العقل

قراءة في (تحطيم المرايا) للمفكّر عبد الحسين شعبان

د. عامر حسن فياض(*)

إنّ أجود الأجوبة هي التي تتوالد عنها أسئلة، وفي هذه الأوراق أطمح أن أقدّم أسئلة غير زائفة لعبد الحسين شعبان، أي لمن يحرص على تقديم أجوبة غير زائفة لتمكث في الأرض وتنفع الناس. فمن هو عبد الحسين شعبان؟ هل هو مثقف ذاكرة أم مثقف إبداع؟

عندما نتحدّث عن قمة عريضة غير مدبّبة هي قمةَ اليسار العربي، فإنّ هذه القمة تجمع عقولاً من بينها عبد الحسين شعبان، بمعنى أنه عقلٌ عراقي من عقول دائرة رجالات اليسار العربي... عندها لا يصير هذا العقل عصيّاً على التصنيف.. إنه عقل معرفي قابض على جمرة الماركسية الحية كمنهج. ولأنه ما زال مدركاً أنّ الماركسية منهج نقدي

(*) عميد كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد (سابقاً) وعميد كلية العلوم السياسية، جامعة النهرين (حالياً)، وقد قدّم مداخلته هذه في الندوة التي أقامتها رابطة التدريسيين الجامعيين ومركز الدراسات القانونية والسياسية في بغداد بتاريخ 2 تشرين الأول (اكتوبر) 2009 في جامعة النهرين، وشارك فيها د. وميض عمر نظمي ود. غانم محمد صالح ود. عبدالسلام البغدادي ود. علي عباس مراد والأستاذ ضياء الشكرجي ود.عماد الشيخ داوود، إضافة إلى مؤلف الكتاب د.عبد الحسين شعبان.

وليس مذهباً عقائدياً... ولأنه ما زال «يسبح» في حوارات مبدعة و«الحوار اليوم نصٌ أدبي ومنجزٌ فكري قائم بذاته»[1] ولأنه .. ولأنه... فهو مثقف مبدع وليس مثقف ذاكرة على أساس أنّ كل مثقف مبدع هو مثقف ذاكرة أيضاً، ولكن ليس كل مثقف ذاكرة هو مثقف مبدع.

يقول المحاور الناقد خضير ميري في المقدمة أنّ شعبان «يريد أن يستخرج الأخطاء الثمينة في داخلها»،[2] أي من داخل الماركسية الحية... ونقول إنّ الأخطاء الثمينة وغير الثمينة ليست داخل الماركسية الحية، بل إنّ الأخطاء كامنة في ممارسة الماركسية أو في تأويلها وتفسيرها أو في الاثنين معاً: الممارسة والتأويل.

لا أعتقد أنّ شعبان يريد أن يكون خارج سرب الماركسية، ولا حتى خارج مؤسستها الشيوعية، فإذا أراد أحدهم أن يكون خارج السرب فليعلم أنه لولا السرب لما كان خارجه، فالسرب (فكرة، مؤسسة، حزب) مهم جداً لأنّ وجود هذا السرب كاشفٌ، إن لم نقل خالق، لوجود من أصبح خارج السرب. يضاف إلى ذلك أنّ علينا التمييز بين المراجعة والتجريح لأنّ كلّ الأشياء تقاس وتقوم بمعيار (الزمكانية)، أي بزمانها ومكانها... فمن المنطقي والطبيعي أن نراجع مواقفنا دون تجريح، فالمراجعة حاضرة والتجريح غائب، ومن الضروري تحقيب القبول بالفكرة أو الموقف، وكذلك تحقيب عدم القبول بهما.

يقول شعبان: «الماركسية التي وصلتنا كانت معلبة ضمن قوالب»،[3] والصحيح أنّ التفسيرات والتأويلات الماركسية التي وصلتنا كانت معلبة، وليست الماركسية بذاتها. وفي نفس السياق، في نفس الصفحة، يقول: «لقد رفعت الماركسية السائدة الآيديولوجيا إلى مسلّمات عقائدية»، والأصحّ هو أنّ الممارسات الشيوعية، لا

الماركسية، هي التي رفعت الآيديولوجيا إلى «مسلمات عقائدية».

إنّ النصوص المبدعة في هذا النتاج تبرز بين لحظة وأخرى من لحظات القراءة. والنصوص المبدعة التي استوقفتني لا تحصى منها على سبيل المثال لا الحصر: «إنّ الذين لا يتغيرون لا يفعلون شيئاً»،[4] اعتماداً على قول فيكتور هوغو: «إنه لثناء باطل أن يقال عن رجل إنّ اعتقاده السياسي لم يتغيّر منذ أربعين عاماً، فهذا يعني أنّ حياته كانت خالية من التجارب اليومية والتفكير والتعمق الفكري في الأحداث، إنه كمثل الثناء على الماء الراكد لوجوده وعلى الشجرة لموتها»[5].

وعليه يقول شعبان: «أما التشبث بالمواقف أو ادّعاء امتلاك الحقيقة فهذا رأي من لا يريد التفاعل مع الحياة، وهو دليل عجز وتقهقر»[6].

إنّ شعبان يتعامل مع الماركسية دون أن يتحدّاها ودون أن يخضع لها، وترد مفردة «التعامل» عنده في مواضع كثيرة من هذه الحوارات، وهذا يقودنا إلى التأكيد على ضرورة ثقافة التعامل، لا ثقافة التحدي والتصدي ولا ثقافة الخضوع والاستسلام اللتين كنّا وما زلنا نعاني منهما في حياتنا الشرقية، حيث من الندرة أن نجد مثقفاً يحسن التعامل مع الآخر المختلف، ومن الكثرة أن نجد مثقفاً يحسن تحدّي الآخر المختلف أو الخضوع له.

يسجّل شعبان على الماركسية مجموعة نواقص منها:

- اهتمامها الكبير والطاغي بالجانب الاقتصادي.
- عدم اهتمامها بالجانب النفسي.
- استخفافها بالدين.

- عدم اهتمامها بالمسألة القومية ولا بالحريات الفردية.
- إغفالها حقول إنسانية (مثل الأسطورة وعلم الإنسان والنقد الأدبي والجماليات).

إنّ من يتعامل مع الماركسية دون أن يتحدّاها أو يخضع لها، ومن يعدّ الماركسية منهجاً، لا ينشغل أو يشغل الآخرين بمثل هذه النواقص، بل عليه أن يستخدم منهج الماركسية للتعامل مع هذه الحقول الإنسانية وتلك (النواقص)، لا سيّما وأنّ مناهضي الماركسية، كنظرية ومنهج، يتلقّون مثل هذه الآراء والمواقف على طريقة «من لسانكم أدينكم». وعلينا ألّا ننسى أنّ الماركسية، كمنهج ونظرية، تقوم على قانون الحركة، وبهذا القانون يمكن تجاوز إبداع ماركس تجاوزاً إيجابياً. بمعنى أدقّ، إنّ كل من جاء بعد ماركس ليضيف ما أغفله ماركس أو فاته وفق المعطيات الحياتية الجديدة والمتجددة، فإنّ إضافته لا تخرج عن ماركس ذاته، أي عن قانون الحركة الذي قامت عليه «الماركسية المدنية كمنهج»، لا «الماركسية الريفية كعقيدة» كما يسمّيها شعبان.

عليه، وبحضور قانون الحركة، فإنّ النقيصة لا وجود لها في الماركسية الحيّة كمنهج، بل النقائص واضحة في التفسيرات والتأويلات وفي التطبيقات والممارسات.

إضافةً إلى ما تقدم لاحظنا أنّ شعبان ينسى أحياناً التمايز بين الماركسية كمنهج ونظرية وبين الماركسية المطبقة، لذا يرى أنّ المآخذ على التجربة الشيوعية السوفييتية بشكل خاص، وعلى الحقبة الستالينية بشكل أخص، هي بمثابة مآخذ على الماركسية كمنهج ونظرية.

وحول فكرة موت أو تواري الدولة يخلص شعبان إلى القول: «إنّ الماركسية، ابتداءً من ماركس ومروراً بإنجلز ووصولاً إلى لينين، ظلت

تعاني غياباً نظرياً أو ـ لنقل بصراحة ـ فقراً فكرياً في موضوع الدولة»،[7] ونحن بدورنا نسأل: أين هو الغنى الفكري في هذا الشأن؟ نجيب فنقول: إنّ الغنى في هذا الشأن، الذي نسبح به الآن حول موضوع الدولة، هو في جذوره وأصوله ماركسي، من خلال مراجعة حَمَلَة الماركسية الحيّة، ومنهم عبد الحسين شعبان، لأفكار ماركس وإنجلز ولينين في هذا الشأن.

وهنا يقول شعبان: «إنّ الدولة هي أعظم منجز بشري... إنّ غيابها يؤدي إلى الفوضى والاضطراب، كما أنّ تقديسها يؤدي إلى الطغيان»[8]. وهذا يعني أنّ هناك حاجة إلى دولة قوية مع المواطن، وليس إلى دولة قوية فقط ولا إلى دولة ضعيفة فقط. تلك هي الرؤية الماركسية الحيّة لمفهوم الدولة في حياتنا المعاصرة، دولة ذات وظيفة تنظيمية وليست قمعية. وماركس أيضاً أراد الدولة كأداة تنظيم لا أداة قمع.

حول مسألة الأداة (الحزب)، في الصفحتين 43 ـ 44، يُفهم أنّ مناهضة شعبان للحزب، كأداة على الطريقة اللينينية، توحي بأنه يناهض (التعددية الحزبية)، في حين أنّ الأخيرة تمثل ركناً أساسياً من أركان البناء الديمقراطي، بوصف الأحزاب السياسية مؤسسات مجتمع مدني وليست (أدواتاً قديمة)، حتى لو كان الحزب الواحد (أداة قديمة). صحيح أنّ شعبان يركّز على مناهضة الحزب الواحد، كركن من أركان النظم الشمولية، غير أنه أغفل ذكر أهمية التعددية الحزبية كبديل ماركسي حي وجديد.

إذا كانت «الأطروحات الماركسية ليست سرمدية صالحة أو جاهزة لكلّ زمان ومكان»[9] فهل الماركسية الحية... الماركسية المدنية لا تصلح، كأداة ومنهج، لكلّ زمان ومكان؟ مجرّد سؤال.

هل الذين استبدلوا الولاء من موسكو إلى واشنطن هم ماركسيون «عولميون»؟ حسبما يقول شعبان (ص46). إنهم قد يكونون عولميين لكنهم لم يكونوا ولن يصبحوا ماركسيين. وإنّ «بعض المثقفين الماركسين ساهم في مشروع تدمير العراق»[10] وهؤلاء ليسوا ماركسيين ولا يدخلون ضمن دائرة المثقفين!

في الصفحة (51) يطلق شعبان توصيفات على الماركسية، مثل الماركسية «الرثة» أو «المبتذلة» أو «الجامدة"... والموضوعية تؤكّد أنّ الماركسية واحدة، كما أنّ الإسلام واحد والمسيحية واحدة واليهودية واحدة ..إلخ، أما الرث أو المبتذل أو الجامد فإنها توصيفات لا تقترن بهذه المسمّيات، بل الموضوعية تقول إنّ هناك تأويلات أو تفسيرات رثة أو مبتذلة أو جامدة للماركسية... وهذه الملاحظة تنطبق على توصيفات أخرى تمّ ذكرها عن الماركسية، مثل: «الماركسية المحنطة» (ص53) و«الماركسية الرسمية» (ص56) و«الماركسيين الطقوسيين والمسلكيين والإداريين والمدرسين» (ص154). بمعنى آخر، ومهما تعدّدت التوصيفات، لا خيار ثالث بين خيارين في هذا الشأن، فإمّا هناك ماركسيّون أو هناك مدّعو الماركسية.

في الصفحة (57) يقول شعبان: «أنا أعتقد أنّ الماركسية ثابتة، ليس بمعناها السكوني بل في الأداة والوسيلة، ومتغيرة في الغاية». وهو اعتقاد يحتاج توضيحاً، فالغاية واضحة وترتكزعلى حقائق تكاد تكون ثابتة لأنها غاية أرضية وليست سماوية، وهي غاية تخصّ الإنسان بوصفه «أثمن رأسمال»، وإنّ الحركة (قانون الحركة) بينهما وفيهما هي غاية ثابتة وليست متغيرة.

في الصفحة (60) هناك مقاربة بين موت محمد وموت ماركس،

في حين أنّ محمداً ترك عقيدة ولم يترك منهجاً، بينما ماركس ترك منهجاً ولم يترك عقيدة.

في الصفحة (64) يقول شعبان: «لا يقبل بعضهم الفهم النقدي للماركسية، أي نقد الماركسية بالماركسية، كما لو أنك تكتب عن نقد القرآن بقرآن جديد...» هل يُفسِّر الفهم النقدي للماركسية بدلالة نقد الماركسية؟ جوابنا هو كلّا... فكما أنّ الماركسية ليست القرآن، وكما لا يمكن نقد القرآن بقرآن جديد، كذلك لا يمكن نقد الماركسية بماركسية جديدة... فالفهم النقدي للماركسية لا يُفسَّر بأنه نقدٌ للماركسية بقدر ما يُفسّر بأنه ماركسية.

جملة رائعة يسجلها شعبان عن نفسه وعن الآخرين أيضاً عندما يقول في الصفحة (71) ما يلي: «وإذا كنت ماركسياً في المنهج لحدّ الآن فذلك فقط لأنني ما زلت أعرف أنّ الماركسية لم تمارس بعد!»... والسؤال هو: وماذا عندما تصبح الماركسية موضع ممارسة، فهل تظل ماركسياً في المنهج؟

في ضوء التخصص في العلوم ما الضير في أنّ يتم التعامل مع ماركس عند المهتم بالفلسفة بوصفه (فيلسوفاً)، وعند المهتم بالاقتصاد بوصفه (مفكراً اقتصادياً)، وعند المهتم بالسياسة بوصفه (مفكراً سياسياً)... راجع الصفحة (74) التي تقول: «والغريب أنّ هناك من يختصر ماركس إلى كونه مفكراً سياسياً فحسب، وهذا بقدر ما هو حقيقة فإنه يراد به باطل... فلماذا هذا الاختصار المجحف لماركس في بعد واحد؟».

في حدود محاولة العلاقة بين الماركسية والإسلام يعلن شعبان، وبحقّ، بطلان المزاوجة بين الماركسية والإسلام لأنّ كلاً منهما يمثّل

معطىً (زمكانياً) يختلف عن الآخر. فيقول: «ولا ينفع الماركسية أو الاسلام أنْ يُنسب أحدهما إلى الآخر، وستبوء بالفشل هذه المحاولة، مثل محاولات أخرى سبقتها .. ولكنّ الإسلام ظلّ إسلاماً والماركسية ظلت، مثلاً، مختلفة عن الإسلام»[11]. ونضيف هنا حقيقة تفيد أنّ استحضار الموروث القديم يستهدف قبول المعاش، فاستحضار الشورى يفيد قبول الديمقراطية، واستحضار العدالة الاجتماعية يفيد قبول الاشتراكية ..إلخ، على سبيل المثال.

في الصفحة (109) وما بعدها يتحدث شعبان عن السلطات الثلاث التي يواجهها المثقف الشرقي، وهي السلطة الحاكمة (الرسمية) والسلطة التقليدية (الثيوقراطية/الدينية) وسلطة العادات والتقاليد، فما الفرق بين السلطتين الثانية (التقليدية) والثالثة (التقاليد والعادات)؟ نجد أنها متداخلة وتكاد تكون سلطة واحدة.

في الصفحة (141) يقول شعبان: «والإنسان بحاجة إلى الدين منذ أن وُجد، وسيبقى إلى ما لا نهاية»، والحقيقة تؤكد أنّ الإنسان بحاجة إلى الدين بقدر ما لا يجد أجوبة عن أسئلته خارج الدين. بمعنى آخر، إن وجدَ الإنسان أجوبة عن أسئلته خارج الدين، فإنّ الدين لا يعود يمثّل حاجة بالنسبة لهذا الإنسان، وعليه، إذا عجز العلم عن الإجابة عن أسئلة الإنسان كلها أو بعضها فإنّ الإنسان سيبحث عن أُجوبة هذه الاسئلة خارج العلم، ربما في الدين أو في الأساطير.

في الصفحة (142) تلمسّنا خلطاً لدى شعبان في موضوع الهوية والهويات. فالهوية السياسية المدنية هي غير الهويات الأخرى، الهوية السياسية أو المدنية (أي الهويات الثقافية ـ الدينية ـ الاجتماعية ـ القومية). باختصار، لم يتناول شعبان الهوية السياسية، حتى في كتبه

الكثيرة، مثل كتاب (من هو العراقي؟) (2002) وكتاب (الإسلام والإرهاب الدولي) (2003) وكتاب (فقه التسامح) (2005).

في الصفحة (143) يقول شعبان: «إنّ الإسلام المحمدي اهتمّ بالغير، خصوصاً في دستور المدينة وفي صلح الحديبية، لأنه موجود وواقع لا بدّ من التعايش معه، وسار الإسلام الراشدي على هذه القواعد...» إنّ ما ذهب إليه شعبان هنا يحمل شيئاً من التبسيط، فهل كان هناك احترام للغير في الإسلام بوصف الأخير منظومة فكرية وعملية؟

في الصفحتين (148 ـ 149) يتحدّث شعبان عن الدوائر التي تحكمه، أي تحكم فكره وأفكاره، ألا وهي: (الوطنية ـ العروبية ـ الإنسانية). ألا يكفي أن تكون أفكارنا محكومة بـ(الوطنية) و(الإنسانية) ولا خشيه بعد ذلك على هويتنا القومية (عروبية أو غير عروبية)؟ لأنّ من يحمل الوطنية والإنسانية لا يخشى على نفسه ولا على الآخر؛ فلا يخشى نفسه على نفسه، ولا يخشى نفسه على الآخر، ولا يخشى الآخر على نفسه.

في الصفحة (171) يقول شعبان: «لقد تعاملت الأدبيات الماركسية مع المسألة القومية باستخفاف كبير..» وهل كانت القضية الفلسطينية قضية قومية أم قضية تحرر وطني؟ ألم تهتم الماركسية بقضية الحرية والتحرر؟ العيب والمشكلة ليست في الماركسية، بل في عدم توظيفها (كمنهج) في خدمة القضية الفلسطينية فهماً ومعالجة... والأدبيات التي تعاملت أو تتعامل مع القضية الفلسطينية بوصفها قضية تحرر وحرية هي ليست أدبيات ماركسية.

وعليه فلا وجود (لقصور) في الفهم الماركسي للقضايا القومية بوصفها قضايا تحرر وطني، وكل الظن أنّ المسؤول عن تلوث القضية

الفلسطينية هي الأدبيات التي تعاملت معها بوصفها قضية قومية لا قضية تحرر وطني.

كذلك لا (قصور) في الماركسية بالنسبة إلى الموقف من الدين، بل القصور في عدم استخدام الماركسية (كمنهج) في التعامل مع المسألة الدينية.

وإن كان هناك (قصور) في هاتين القضيتين (القومية والدين) فهو قصور الحركة الشيوعية لا قصور في الماركسية.

في الصفحة (181) يقول شعبان: «كان ينبغي انشغالنا الحقيقي بمسألة الوحدة الكيانية بين الأقطار العربية، أو بالقضية الفلسطينية التي هي مفتاح التحرر في المنطقة، كأساس لتحركنا، وليس أمراً ثانوياً او تكميلياً» والسؤال هو: إلامَ أدّى انشغال القوميين بذلك من نتائج؟ إنها نتائج كارثية، وقد استخدموا فلسطين مفتاحاً نحو جهنم .. أليس كذلك؟

إنها لرومانسية أن تكون (معالجة القضية الفلسطينية) بمثابة (يوتوبيا) عند عبد الحسين شعبان، ونستنتج ذلك عندما نقرأ لشعبان في الصفحة (188) حيث يقول: «لو قدّر لي أن أعيش مرة أخرى لأعطيت العمر كله للقضية الفلسطينية النبيلة، باعتبارها المحور لقضية التحرر العربي على المستوى القومي، وستكون التنمية والديمقراطية وحقوق الانسان والاشتراكية في المنطقة ككل غير مضمونة أو ثابتة دون حل عادل ومشروع للقضية الفلسطينية».

المحاور (خضير ميري) يسأل شعبان: «ألا تشعر أنك تغرد خارج السرب الماركسي في أطروحاتك هذه؟» يقصد أطروحاته فيما يتصل بالمسألة القومية والقضية الفلسطينية بشكل خاص. فيجيب شعبان: بكل تأكيد.. والصحيح أن يكون الجواب «بكل تأكيد أنا أغرّد خارج

السرب الشيوعي الرسمي وليس خارج السرب الماركسي».

هل يمكن تعريف الأصوات الماركسية بدلالة الأصوات المتمركسة؟ (انظر الصفحة 201) يقول شعبان: «وكانت بعض الأصوات الماركسية أو المتمركسة...؟».

تكررت عبارة (الوحدة الكيانية) فما المقصود بذلك؟ (انظر ص202 مثلاً).

وفي الصفحة التالية يقول شعبان إنّ المستفيد من الوحدة هي «الأمة العربية ككل، إذ إنّ وجود كيان عربي كبير يمكن أن يسهم بفاعلية بدور عربي على المستوى الدولي سياسياً واقتصادياً، لذلك من الأجدر والأبعد نظراً أن يكون الماركسيون هم أول دعاتها والمدافعين عنها». وماذا عن الأمم الأخرى غير العربية داخل منطقة الوحدة الكيانية هذه إذا كان المستفيدين من هذه الوحدة هي «الأمة العربية ككل»؟

الصفحات (232) وما بعدها حول **الماركسية والفيدرالية** هامة جداً، خصوصاً ما يتّصل بتفكيك وتركيب مفهوم الفيدرالية لطرد سوء فهمها. والأخير، أي سوء فهم الفيدرالية في العراق متأتٍ، أولاً، من عدم ربط الفيدرالية الناجحة بالديمقراطية حيث «لا فيدرالية من دون ديمقراطية والعكس غير صحيح»، وتأتي، ثانياً، من جعل الفيدرالية بمثابة عقيدة «وليست آلية لممارسة السلطة كصيغة متقدمة من صيغ الحكم اللامركزي» سواء عند مناهضيها أم أنصارها.

أخيراً نقول مع المحاور المبدع خضير ميري إنّ تجربة عبد الحسين شعبان «ستبقى تجربة مفتوحة تحتمل النقد الضدي ونقد النقد». ونقول معكم إنّ تجربة عبد الحسين شعبان وليمة تفتح شهية العقل.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، المقدمة، ص11.

(2) تحطيم المرايا، المقدمة، ص12.

(3) تحطيم المرايا، ص22.

(4) تحطيم المرايا، ص23.

(5) تحطيم المرايا، ص23.

(6) تحطيم المرايا، ص24.

(7) تحطيم المرايا، ص40.

(8) تحطيم المرايا، ص41

(9) تحطيم المرايا، ص45.

(10) تحطيم المرايا، ص46.

(11) تحطيم المرايا، ص98 ـ 99.

ماركسية عبد الحسين شعبان الوضعية النقدية
الجدل المستور في الحوار المنظور(*)

هند نوري عبيدين(**)

لعل كتاب (تحطيم المرايا) هو نوع جديد من كتب المفكر الماركسي عبد الحسين شعبان، خصوصاً وأنه جاء بقراءة جديدة في إطار منهجه الجدلي الذي أطلق عليه اسم الوضعية النقدية. والكتاب، بقدر علاقته بالفلسفة، يتشابك مع علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية، ناهيكم عن تجربة الكاتب نفسه، الفكرية والثقافية والسياسية، أي «البراكسيس». وأستطيع القول إنّ الكتاب، من بدايته حتى نهايته، هو إعادة تفكير عقلانية، لكن متمرّدة، خصوصاً عندما يطرح عليك هذا الكمّ الهائل من الأسئلة ويتركك، أحياناً، دون إجابات لأنه يريد إبقاء المسألة مفتوحة والإجابات متعددة، مثلما هي الأسئلة.

أعترف أنني، أمام الكمّ المعرفي الذي واجهني، عدت كما لو إلى

(*) الأصل في هذه المادة مقالة انتقادية لكتاب الدكتور شعبان نشرتها في صحيفة السفير اللبنانية تحت عنوان «حوار الذات وجدل الآخر»، العدد 3018، تاريخ 29 أيار(مايو) 2010.

(**) كاتبة وإعلامية سورية.

البدايات لأبحث، من جديد، عن مفاتيح جديدة. هذا ما حدث لي وأنا أقرأ كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف). ربما كان لشعبان هذا القدر من الحرية في الانتقال من فكرة إلى أخرى، فالكتاب عبارة عن مجموعة حوارات أجراها معه الكاتب والناقد العراقي خضير ميري، مرتحلاً وإياه من بلد إلى آخر، باحثاً عن إجابات غير تقليدية لمفكر وضع الحداثة طريقاً سلسةً لا يتكلّف السير في دروبها، خارجاً من قمقم الصنمية الفكرية، مؤكداً رفضه التجمّد في قوالب فكرية أبدية.

وإذا كنّا قد عرفنا الدكتور شعبان من خلال كتاباته في العقود الثلاثة الماضية، لا سيّما في قضايا النزاعات الدولية والصراع الآيديولوجي والإسلام وحقوق الإنسان والقضية الفلسطينية والمسألة الصهيونية، إضافةً إلى مساهماته الثقافية المتنوعة ونشاطاته البارزة على هذا الصعيد، كمجدِّدٍ ينتمي إلى جيل المجدّدين العراقيين الثاني، وكباحثٍ وكاتبٍ ماركسيٍّ لا يغلّف ولا يخفي ماركسيته، لكنه لا يتقيّد بتعاليم المدرسة الماركسية التقليدية، وتلك إحدى خصائص الكتاب أيضاً، حيث جاء انتقادياً في إطار تجديد ونقد التيار الاشتراكي، وهو ما عكسته أبحاثه ودراساته منذ أوائل الثمانينيات. وهو، إذ يفعل ذلك، لا ينطلق من إرادوية وعصبوية بل من وعي ومسؤولية، مستخدماً دربته وحرفيته، ككاتب ومثقف، لإعلاء قيمة النقد، بعيداً عن التبشيرية المبتذلة أو الدعاية الآيديولوجية المبالَغ فيها.

أعرف أنّ مثل هذا التوجه لا يزال محدوداً بل حتى مُنتقداً، خصوصاً أنه لا يزال جديداً، ومن يطرق هذا الباب ليس سوى مغامر، لا سيّما أنّ الغالبية الساحقة من الأُحزاب الشيوعية والقومية تعارضه، خاصةً وأنّ بعضها قد استغرق في الماضي، وتصدّع وتشظّى بعد انهيار

الاتحاد السوفييتي. وأحسب أنّ الجديد يحتاج بذل الجهد لترسيخ أطروحاته وأفكاره. لكن له سبق المغامرة وهدف التجديد.

يقول ميري في مقدمة الكتاب: «ما زال شعبان مخلصاً لنقديته الماركسية، وهو يرى أنّ ماركس لم يُقرأ بعد قراءة ماركسية صحيحة، وأنّ ثمة مفاهيم ماركسية لا تزال قابلة للعمل في ضوء كشوفات الفكر الحديث وتقلّباته وتسارعاته اللسانية والنقدية والأنثروبولوجية وغيرها، شريطة أن تُنقد الماركسية بمنهج ماركس، لا أن تتوقف عند القوانين التي اكتشفها ماركس، ولا بدّ أن نستلهم منهجه لنضع قوانيننا»[1].

من العنوان كنت بين قلقين: القلق الأول، هل يريد الرجل التخلي عن الماركسية، أي أنه نفض يده من ماضيه وتخلى عن أفكاره، مثلما فعل كثيرون، وهل يرغب في تحطيم مراياه فعلاً، وهو العنوان الموحي والمثير الذي استفزني كثيراً؟ أما قلقي الثاني فهو المعرفة، لا سيّما بعد أن توغّلت في قراءة الكتاب الذي قررت أن أكتب عنه في جريدة السفير اللبنانية، فوجدته مجموعة من الأضداد المتصارعة حيناً والمتصالحة أحياناً. والغريب أنه جعلها متداخلة؛ فلم تستطع أن تفقده انسجامه مع ذاته وثقته بعقله وبلاغة لغته الفكرية وقناعاته الحرة التي حاول المواءمة بينها على نحو فيه الكثير من الهارموني.

أكّدت إجابات الدكتور شعبان الحيوية تمسكه بالنهج الماركسي، لكنه أراد التخلص من قشور الماركسية، لا سيّما الترهات الكثيرة التي رافقتها على المستوى العالمي، ناهيكم عن ترهات جديدة عجنّاها معها على المستوى العربي. وقد حاول ذلك من خلال عقل حيوي جدلي لا نمطي يمتلك سرعة التحول الإيجابي لمواكبة التجديد والتحديث وفق تطور المعطيات المجتمعية المحيطة، وهو المؤمن بأنّ

«الذين لا يتغيّرون... يتحوّلون إلى أصنام»[2] ويؤكد، في معرض ردّه على تساؤلات محاوره النابه خضير ميري، على أنه كان وما زال في حالة قلق إنسانيٍّ مستمر، وأنّ روحه لا تستكين لموقف سرمدي نهائي، فهو في حالة نقدٍ دائم للأنساق الجاهزة، وعلى استعداد للغوص حتى الأعماق لمعرفة ما في داخلها من شوائب ومن قصورات ذهنية.

يقدّم المفكّر العراقي د. شعبان حزمة كبيرة من آرائه ومراجعاته المتنوعة حول مختلف القضايا النظرية والفكرية والسياسية، منطلقاً من تجربته الفكرية أولاً، ومن تجربته الذاتية السياسية ثانياً، ويعرض آراءه ومراجعاته في الماركسية، ويتناول مسائل إصلاح الفكر الماركسي، والنظرة إلى الدين، ويعرّج على قراءة الماركسية وتطبيقاتها على قضايا شائكة، مثل القضية الفلسطينية والمسألة الكردية، وصولاً إلى تعيين إشكاليات النقد الماركسي للماركسية.

أستطيع القول إنّ الكتاب يتقاطع مع نمط متقدّم من سيرة الدكتور الذاتية والفكرية، حيث نتعرّف، من خلال إجابات جريئة ومتمرّدة، إلى تجربته الذاتية المضمخة بمعاناة ونضال وعشق وارتحال وعثرات ونهوض رافقته على مدى عقود، مع ذاته ومن خلال تجربته الحزبية، خصوصاً مع النظرية الماركسية التي التزمها نصّاً وممارسة، وأطلّ علينا ناقداً للذات قبل نقده الآخرين. إنه يقدّم، بأريحية خالصة، نقداً ذاتياً دون استغفار لأنه مجتهد، والمجتهد يخطئ ويصيب.

يقول الدكتور عبد الحسين شعبان: «أجريت النقد الذاتي على تجربتي الخاصة، الفكرية منها والسياسية والتنظيمية، راجعت بعض أطروحاتي وقضية وجودي ضمن الحزب الشيوعي دون اقتناعي لفترة غير قصيرة... أجد نفسي قريباً، إلى حدٍّ كبير، إلى الوضعية النقدية»[3].

أتوقف قليلاً عند أنطولوجيا الحوار؛ فقد كنت شغوفةً بالتماس الإجابة عن سؤال «الأنا والآخر»، حيث أني أرى أنّ أخطر ما في أدغال الأنا والآخر هو تأليه الأنا مقابل امتثال الآخر أمام وعيي، وتأتي إجابة الدكتور شعبان ليقول: «أنا موجود بوجود الآخر «أنا وأنت»[4] ثم يواصل: «فالحوار الذاتي هو تواصل مع الأنا ومع الأنت الماثل في الأنا، أما الحوار مع الآخر فهو تواصل وانفتاح صوب الخارج بضرورات وحاجات الداخل»[5]. ومن هنا نجد أنه يبحث عن الحوار في الماركسية من داخلها، لا يهمّه وربما لا يعنيه أن يكون «الحوار خروجاً على النص أو حتى حواراً خارج النص، أو لنقل نصاً خارج السائد أو خروجاً عليه»[6].

إنه يدعو إلى الحوار والتواصل بكل أشكالهما، والتواصل للخروج من أنساق التفكير الجاهزة والمقولبة ومن اجترار الذات إلى فضاءات المعرفة التواصلية، مستخدماً مفهوم الامتلاء الذي يعرّفه بقوله: «الامتلاء هو تعبير عن كثافة الحضور، والحضور هو تموقع في الهنا والهناك، في الأنا والآخر»[7]. وهو الأمر الذي جعله يتبنى الوضعية النقدية منهجاً لديمومة الحوار والتواصل، ودعم سيرورة الاختلاف الذي يؤدي إلى التفاعل مع الآخر بوصفه مكمّلاً، وليس غيراً أو نقيضاً، متفقاً مع طروحات وأفكار ما بعد الحداثة. وهو هاجس يسكنه ويغلب على تفكيره، مؤكداً على أهمية البحث جدلاً عن الدلالة والمعنى كقيم إنسانية رفيعة.

وإذا كان هذا جزءاً من حوارات القاهرة، فإنّ حوارات بيروت، التي تضمّنها الكتاب، كانت مخصصة لأصوات الحوار وديناميته، وخصصها للماركسية وإشكاليات ما بعد الحداثة، والماركسية الجديدة، والماركسية والتفكيكية، والماركسية والقانون، والثقافة وإصلاح الفكر

الماركسي، وأسلمة الماركسية، وفكرة المثقف الكوني، ونكبة المثقف الماركسي، والدين والهوية وفيورباخ، والدين وفتوى الحكيم القائلة إنّ «الشيوعية كفر وإلحاد»، ومفارقات الحب والمرأة والجنس.

وقد اشتملت الحوارات على مراجعات الدكتور شعبان وعلى وقفات انتقادية للماركسية السائدة، واصفاً الماركسية التي وصلت إلينا بأنها «كانت معلّبة ضمن قوالب وأنساق، ولا سيما طريقتها المدرسية التي تستبطن الاصطفافات الجاهزة، حيث تذوب كيانية الفرد وخصوصياته في إطار جماعة تعبر عن الرأي الواحد المركزي الذي ينبغي أن يخضع له الجميع وفق تراتبية نمطية مفروضة عمودياً، فالحقيقة معها وما عداها ليست سوى بطلان وشرور»[8]، ما جعلها آيديولوجيا ميتافيزيقية ولاهوتاً جديداً بوصفه يحمل خلاصاً للبشرية، وهي آيديولوجيا اقتربت كثيراً إلى الآيديولوجيا الدينية التي لا ترى خارجها أي فكر أو إيمان.

هذه الماركسية التي مورست من قبل «نخب» من هذا النمط تسببت بانتكاسات وكوارث لشعوب وتبديد لتاريخ وطاقات على الصعد السياسية والفكرية والإنسانية، فقد ولّدت الثقافة الأُحادية الاختزالية وسارت، من خلال البراكسيس الذي يؤكّد عليه شعبان، إلى خلع الوجه اللاإنساني الذي ارتدته الاشتراكية التي شوّهت صورتها عبر بيروقراطية تسلطية استبدادية متحكّمة لا تعترف بالآخر ولا تقيم له وزناً، حيث أعطت القيادات الحزبية نفسها حق احتكار الحقيقة والمعرفة والمعلومة، ما أدى، من خلال هذا التطبيق، إلى تقديس الفرد، بل تأليهه.

ومن أهم ما ورد في الكتاب هو نقده للماركسية من موقعها

وليس من موقع أعدائها، وإنْ كان لبعض الأعداء كلام حق إلّا أنه يراد به باطل. لكنّ شعبان لم يتردد في كشف المستور، مؤشراً إلى الفجوات والنواقص التي لم تولها النظرية الماركسية الاهتمام اللازم، مشيراً إلى التقصير في إدراك أهمية علم النفس الذي بات يحتلّ موقعاً مهماً في التحليل الاجتماعي والسياسي، حيث ساد مفهوم قاصر يرى في علم النفس والتحليل النفسي نظرية برجوازية.

كما ينتقد شعبان المواقف الماركسية من المسألة الديموقراطية، وذلك من خلال نقد المفهوم السائد للدولة، لا سيما من خلال التطبيق ودور الحزب (الطليعة) الذي تحوّل إلى أداة فوق المجتمع. لقد نظر الماركسيون التقليديون -كما يقول- إلى الديموقراطية باعتبارها حيلة برجوازية تستخدمها الطبقات الحاكمة لخداع الشعب وضمان السيطرة عليه، حيث استبدلتها بمقولة «ديكتاتورية البروليتاريا» المعبّرة عن الديموقراطية الشعبية الحقيقية، وهي مقولة مسؤولة، إلى حدٍّ كبير، عن الديكتاتورية التي اتسمت بها جميع الأنظمة الشيوعية والاشتراكية فيما بعد، والتي أخضعت بموجبها الفردانية إلى حكم المجموع وإلى سيادة الاستبداد ومنع الحريات السياسية والفكرية.

لكن أكبر نواقص الماركسية هو موقفها ونظرتها إلى الدولة التي بشّرت بزوالها مع تقدّم المجتمع نحو الشيوعية. لكنّ التجارب أظهرت بناء أضخم دولة بيروقراطية واستبدادية سلّطت أدوات القمع على الشعوب التي حكمتها، وتسببت بأضخم المجازر البشرية عبر التصفيات التي قامت بها أجهزتها. أما الحزب الشيوعي، بوصفه أداة تغيير، فقد تحول، منذ لينين وحتى سائر الأنظمة التي حكمت باسم الماركسية، إلى جهاز بيروقراطي تحكمه مركزية صارمة وتقاليد غير ديموقراطية، بحيث أصبح

الولاء للحزب، بالدرجة الأولى، ولاءً للقيادة وتالياً للأمين العام، واعتبرت الانتقادات والاعتراضات على سياسة الحزب والأمين العام بمثابة «خيانة للوطن والشعب والحزب»، مما رتّب على ذلك عواقب وخيمة تصل حدّ الحكم بالإعدام في الأنظمة الحاكمة، وإلى الإسقاط السياسي في الأحزاب السرّية، بما فيها الأحزاب المقموعة.

يصنّف د. شعبان الماركسيين اليوم ضمن خمسة أصناف، فهناك، أولاً، «الماركسيون الطقوسيون» الذين لا يفقهون شيئاً في الماركسية، وتقوم مهمتهم على المشاركة في الاحتفالات وإحياء بعض المناسبات، وهناك، ثانياً، «الماركسيون المدرسيون» الذين يحفظون استظهاراً بعض العناوين حول الاشتراكية المستقاة من المدرسة السوفييتية ويرددونها ببغائياً، وهناك، ثالثاً، «الماركسيون المسلكيون» الذين هم جزء لا يتجزأ من الماكينة الحزبية، ينفذون سياستها دون أي نقاش، أما الصنف الرابع فهم «الماركسيون الذرائعيون»، أصحاب الجمود العقائدي الذين يبررون كل خطوة يتخذها الحزب، ويعتبرون أنّ النظرية الماركسية لا تخطئ، حتى لو تناقض النص مع الواقع في النظرية، وأخيراً هناك «الماركسيون العولميون» الذين روّجوا، في السنوات الأخيرة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، للمشروع الأميركي في المنطقة، وانتظروا منه الخلاص، خصوصاً في مواجهتهم للديكتاتوريات العربية، وقد هلّل قسم كبير منهم للاحتلال الأمريكي للعراق. ويخلص شعبان من هذا التصنيف ليرى أنّ «الماركسيين النقديين المجتهدين»، الذين يصنّف نفسه من ضمنهم، لا يزالون قلة في العالم العربي، ويعيشون على الهامش قياساً إلى سائر الحركات الحزبية.

من الممكن القول إنّ قراءة د. شعبان للماركسية تندرج ضمن

النقد الموضوعي والذاتي والمراجعة المطلوبة، لكنه لامس، بنقده هذا، الماركسية لمساً رقيقاً لأنه على يقين بأن نقد الماركسية سيطال النظرية وأزمتها في النص والممارسة على السواء. لكني أعتقد أنّ التبرير المقدّم بأنّ إساءة تطبيق النص الماركسي هو الذي تسبّب بوجود الديكتاتوريات والاستبدادات ليس دقيقاً بالمعنى الكامل، لأنّ ما جرى تطبيقه، من قبل لينين وستالين خصوصاً ومن بعدهما سائر القادة الشيوعيين في غير مكان، أتى مطابقاً لجوهر النص الماركسي، من الحتمية التاريخية في التطور إلى رفض الديمقراطية ومفهوم الدولة مروراً برفض التعددية الحزبية والتنظير لديكتاتورية البروليتاريا، إلى اعتبار الماركسية نظرية تمتلك الحقيقة المطلقة دون سواها.

من هنا أقول بوجود صعوبة في عزل المنهج عن النظرية، وبالتالي عن التطبيق، بمعنى أن يتعرّض النقد لهذه العناصر كلها لاستخلاص ما يمكن أن يكون صالحاً من النظرية للتطبيق بمنهجية ماركسية عبر التطور الاجتماعي والثقافي والسياسي الحاصل في يومنا هذا، ورمي ما يمكن رميه لأنه بات بالياً رثّاً ولا يواكب التطور التاريخي والزمني.

وعند الدكتور شعبان أنّ الماركسية قد قصرت عند رؤية الدين والموقع الذي يحتله في حياة الشعوب، فتعاطت وإيّاه انطلاقاً من كيفية استخدام المؤسسات الدينية له، خصوصاً في أوروبا، وسعيها إلى الهيمنة على السلطة، فاستخفّت بالدين وأطلقت نظريتها الشهيرة ضمن مصطلح «الدين أفيون الشعوب»، بل حوّلت الإلحاد إلى دين وفرضت تعليمه والتزامه حين وصلت إلى السلطة. ويؤكد شعبان أنه لا يدرج الدين ضمن الخطاب العقلي، أو من خلاله، لأنه يأتي ضمن خطاب تخييلي أو إيحائي عقائدي أو المواضعة التعويضية لما هو

نفسي، ويرى في الدين حاجة داخلية روحية، وأنه الوعي الأول للإنسان في معرفة الذات، ومسألة تفسيرية للظواهر الطبيعية الغامضة التي تحيط بالإنسان من كل جانب عبر معتقدات إيمانية مطلقة.

وعلى الرغم من أنّ الدكتور شعبان تراجع عن اعتقاده المادي الصرف، بسبب منهجيته العقلية الجدلية وانفتاحه الفكري، إلّا أنه عاد وغلّب ماديته في مسألة تخيّل الله ومعرفته والتحقق من وجوده في الطبيعة، حيث قال: «إذا أردنا أن نتخيل الله، فإنه لن يكون خارج الطبيعة. وهذه الفكرة تتوافق مع الفكرة التي طرحها باروخ سبينوزا والتي تتلخص بوحدة الله والطبيعة، أو ما يسمى مذهب وحدة الوجود، إذ الله هو الطبيعة والطبيعة هي الله، مع الفارق الماهوي، إذ يمثل الله الطبيعة الفاعلة، وظواهره الطبيعة المنفعلة».

ومع ذلك يعترف د. شعبان بكل شفافية بأنّ الدين، من وجهة نظره، حالة خاصة تحمل مقومات حضارية، إذ يقول: «يجب الاعتراف بأنّ الدين ذو مقوّمات حضاريّة لا يستهان بها، وهو واحد من الأنظمة التي تحفظ للإنسان حقوقه وواجباته، ولا يجوز اعتبار الدين وجهاً من أوجه التخلّف الاجتماعي»[9].

وأعتقد أن مقاربة شعبان للمسألة الدينية فيها الكثير من الجرأة فهو، من جهة، لا يخفي منهجه الجدلي، كما أنه، في الوقت نفسه، ينتقد التديّن، لا سيما الزائف، واستخدام رجال الدين مواقعهم لأغراض سياسية لا علاقة لها بالدين. لكنه لا ينسى أن ينتقد مواقف الشيوعيين والماركسيين، النظرية والعملية والسلوكية، إزاء الدين ومعتقدات التديّن، خصوصاً بعض المواقف الصبيانية التي ألحقت ضرراً بالماركسية والماركسيين قبل غيرهم. ويبرّر شعبان أنّ ماركس نفسه لم

يبحث في المسألة الدينية، باستثناء كتاب (المسألة اليهودية)، وأنه تبنّى أطروحات فيورباخ حول نقد الدين، ولعل عمره البيولوجي لم يتّسع لذلك، وهو نقد مخفف. كما أنه ينتقد موقف ماركس من شعوب الشرق، ويقصد الجزائر ومصر والهند، وكذلك ينتقد موقف ماركس من الشعب التشيكي الذي يتهمه بالرجعية، وهو تعميم ليس في محله.

ويشير شعبان إلى أنّ ماركس لم يبحث في قضايا الميثولوجيا والسرديات والنقد الأدبي، وذلك أمر طبيعي لا يقلّل من عظمة إنجازه الفكري والفلسفي والتاريخي والاقتصادي، والأهم من كل ذلك السوسيولوجي، فضلاً عن نضاله من أجل التغيير، وفي كشف قوانين الرأسمالية من خلال القراءة الصحيحة لتطور المجتمعات البشرية، وكذلك من خلال قانون «فائض القيمة»، الأساس في تراكم رأسمال في النظام الرأسمالي وفي استغلال طبقة العمال البروليتارية.

لا ينسى شعبان، في خضم دفاعه ونقده في آن، أن يبيّن لنا أنّ الشيوعية في عهد ماركس وعلى يده لم تكن سوى «علم الرأسمالية بامتياز» وكشف قوانينها، ولعلّ هذا الاستنتاج يستبطن نقد التطبيقات الاشتراكية لاحقاً، فلم يكن بإمكان ماركس التنبؤ بها، بقدر كونه قدّم منهجاً للتحليل وأداة للعمل ليس إلّا.

وحول الدين اعتبر شعبان، استناداً إلى ماركس، أنّ الدين هو «زفرة المظلوم»، و«الأفيون» في عهد ماركس كان نوعاً من العلاج يستخدمه الأطباء، مذكّراً بموقفه الإيجابي من الدين «الدين هو روح عالم بدون روح»، وهو ما كتبه شعبان لاحقاً. وأظنّ أنّ القارئ سيكون كثير الشغف لو حقق شعبان إطلالة جديدة حسب منهجه على الدين والتديّن والماركسية، لا سيما بقراءة عربية في ضوء الماركسية الوضعية

النقدية التي يدعو إليها في العالم الإسلامي وفي مجتمعات محافظة.

أما عن المسألة القومية فالدكتور عبد الحسين شعبان يوضح أنّ تلمّس التغيرات الفكريّة في المسألة القوميّة قد صعّب مهمّة الحركة الماركسيّة والشيوعيّة عند العرب، فتمّت مخالفة المزاج العام بعناوين آيديولوجيّة قدّمت «الطبقي والاجتماعي على الوطني والقومي». كذلك يبيّن أنه تمّ ازدراء عدد من الأطروحات القوميّة، بقياس المسألة القوميّة بالمسطرة الأوربيّة ونحن لا نزال في مرحلة التحرّر والانعتاق. في الوقت نفسه، قصّرت الماركسية عن فهم المسألة القومية في العالم الرأسمالي مثلما في البلدان النامية، لا سيّما العربية والإسلامية، واعتبرت القومية نظرية برجوازية صافية، ورفعت شعارها الشهير «ليس للعمال وطن» وقرنته بشعارها المركزي «يا عمال العالم اتحدوا»، وهي نظرة بانت هشاشتها عند اندلاع الحروب بين المعسكر الرأسمالي نفسه وانخراط طبقاته العاملة في جيوش كل دولة منها.

يحاول شعبان أن يقيم توازناً بين عروبته وماركسيته، ولا يرى تعارضاً بينهما، كما هي الفكرة الدارجة حول التناقض بين القومية والشيوعية وبين العروبي والأممي، ولعلّ بعضهم قد يعتبر هذا الموقف توفيقياً. كما أنه ينتقد التعريف الستاليني الضيق لمفهوم الأمة والقومية، والجمود العقائدي لدى الماركسيين العرب الذي أثار الخلاف فيما بينهم، بين مؤيد ومتحفظ ورافض. والخطر الأكبر كان في إقدام العديد من الشيوعيين العرب على التشكيك في وجود الأمة العربية، هذه الأمة التي تشكلت في عمق التاريخ وعلى مدى دهور طويلة من العراقة والأصالة، حتى ولو تعرضت في العصور الحديثة إلى التفتت والانقسام نتيجة ما مرّت بها من ظروف تجزيئية مختلفة. ولم

تعرف قضية من القضايا الحيوية جدالاً وسجالاً وخلافاً كما عرفته القضية القومية في تطبيق الماركسية في منطقتنا العربية. وهو بذلك ينتقد الأطروحات السوفييتية التي قُدِّمت إلى الحزب الشيوعي السوري عشية انقسام جماعة المكتب السياسي بزعامة رياض الترك في أوائل السبعينيات.

وعن الثلاثية الإنسانية (المرأة والحب والجنس) يؤكد د.عبد الحسين شعبان أنّ «الماركسية تعتبر الممارسة الجنسية مسألة شخصية جداً؛ فلا ينبغي لأحد أن يحاسب عليها، وهي لا تخصّ الآخرين، هكذا هي إشباع للغريزة شأنها شأن إشباع أي غريزة أخرى، لكنها تنضبط بقوانين واعتبارات عامة وخاصة بحيث لا تتحول إلى حيوانية مبتذلة»[10].

أما الحب عند د. شعبان فهو «الخيط النابض والناظم للحياة ويكتسب ألواناً وأشكالاً متنوعة مع المراحل العمرية المختلفة للإنسان». ويضيف قائلاً: «أنا في حالة حب دائم، لم أتوقف لحظة ولم تخلُ نفسي لحظة من حب كبير، ودونه ستصبح الأشياء مضجرة وخاوية»[11]، «الحب تعويض عن جميع الحرمانات ومكافأة على جميع العذابات»[12]، «عندما أكون متيّماً أنام بهدوء كامل»[13].

ولا يرى الدكتور شعبان الحياة دون المرأة إلا قفراً موحشاً يابساً بارداً لأنّ المرأة بحسب د.شعبان «تضفي الدفء والإنسانية على الإنسان»[14]. ويستبعد د. شعبان خروج المرأة من حياته فيقول: «ليس بوسعي أن أفهم معنى حياتي دون حضور النساء، فهنّ وحدهنّ من يستطعن خلق التوازن وحماية العالم من الانهيار. في كل لحظة من لحظات حياتي كانت هناك امرأة تقف إلى جانبي، لا أدري كيف أراها أو أتغلغل فيها؟ تأتيني مثل إشارة غامضة أو أيقونة أو علامة أو نور أبصر

فيه أو هواء أتنفسه أو طمأنينة أحتاجها، لعلها قصيدة أقرأها أو نصّاً أكتبه أو لوحة أتطلع فيها أو حديقة أشتم رائحة زهورها ليصبح جنوني بهياً وبهيجاً»[15]، «في الحب نبحث عن وطن يختفي خلف ثياب امرأة؛ نبحث عن ذواتنا الممزقة وأرواحنا المستنفرة... في الحب تتوحد الأنا مع الآخر والعقل مع الجسد والعاطفة مع الروح والحاضر مع المستقبل والحياة مع الخلود»[16].

إنها اعترافات جريئة لم يحاول أن يغطيها أو يغلفّها بلبوس الحكمة أو الوقار على الرغم من شيخوخته، وهي جزء من فهم عقلي وممارسة وجدانية، حيث يقول: «أنا مع المرأة حتى تنال جميع حقوقها المهضومة»[17].

وكلمة أخيرة بخصوص لغة الكتاب التي تتسم بالجمال والإبداع والتحريض والتمرد والدعوة إلى تغيير الواقع وتجاوز عثراته ومباذله، لأنه بالقدر الذي يتحقق للذات المبدعة أسباب تميّزها وتأثيرها وتأكيد نفوذها الجمالي، فإنها تحمّل صاحبها، بالقدر نفسه، مهام أوسع من رغبات الذات المشغولة بجزعها الطارئ وهواجسها المضمرة والخاصة جداً.

وعندي أنّ الإبداع الحقيقي كشفٌ للمستور بجعله علنياً، الأمر الذي يستدعي صفات الإبداع الأساسية التي يمتلكها الدكتور شعبان بكل جدارة، ومن هذه الصفات أن يكون متمرّداً حيث يجب أن يكون التمرّد، وحراً حيث تُفتقد الحرية، وعاصياً حيث يكون التماثل والتشابه صفةً، وبليغاً حيث تفتح الساحات أبوابها للمتخاصمين، وفي كلّ الحالات عادلاً ومنصفاً، والأهم أن يكون ذا صوتٍ عالٍ ومتعالٍ لكنه مستعد للمراجعة والنقد الذاتي متى ما شعر أنّ ذلك يخدم الحقيقة.

وفي النهاية أرى أنّ الكتاب جدير بالقراءة لأكثر من مرة، فهو يضمّ بين دفتيه تجربة حقيقية وجدلاً يتسع ويضيق ومقارنات زمنية ومقاربات فكرية، وأراه مشروعاً للنهضة جديراً بالدراسة والتحليل، لا من الماركسيين والتقدميين وحسب بل حتى من خصومهم أو منافسيهم، لأنه يقدّم مادة للمراجعة تصلح للفكر العربي بمدارسه المختلفة، على الرغم من أنني أصنّفه في إطار النخبوية (كتب النخبة)، فلغته صعبة وتزدحم الأفكار فيه ازدحاماً مربكاً ثقيلاً أحياناً لا تمنح القارئ فرصة الاستمتاع بالمتن الذي ضمّ مشروعاً فكرياً حقيقياً يحتاج الشرح والإيضاح أكثر ممّا تم عرضه من خلال الحوار.

وربما بسبب خلفيته الثقافية وذخيرته الفكرية استخدم الكاتب الكثير من المصطلحات الغربية، وكنت أتمنى أن تعرّب كل المصطلحات بمفردات عربية كأن يكون مثلاً (الآيديولوجيا = الفكروية) (الدوغمائية = الجمود العقائدي) ..إلخ، لأن غالبية هذه المصطلحات والمفاهيم ليست نتاج الواقع الاجتماعي العربي، وليست مستمدة من البنية اللغوية أو العقلية العربية، بل هي مفاهيم ومصطلحات مستمدّة من القاموس اللغوي الأوروبي، ومن العلوم الاجتماعية الغربية. وإذا كانت اللغة العربية جديرة باستقبالها، لكن لها ما يقابلها، بل ويمنحها دلالة أكبر.

وعلى أهمية الأسئلة ومحتواها الفكري إلّا أنّ هناك قطع واضح بين لغة السؤال ولغة الجواب. وأريد أن أعترف أنّ الكتاب أتعبني، لا سيّما أنّ الأسئلة أثارت أسئلة جديدة، وقد اختلفت معها في مواقع غير قليلة، لكني أقرّ أنها حرّضت لديّ الرغبة في التفكير والحوار مع الذات، قبل الحوار مع الآخر، وذلك للتمسك بهويتي والانفتاح على هويات أخرى متنوعة ومتعددة للتكامل والتواصل الانساني.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، المقدمة، ص10.

(2) تحطيم المرايا، ص23.

(3) تحطيم المرايا، ص62.

(4) تحطيم المرايا، ص24.

(5) تحطيم المرايا، ص24 ـ 25.

(6) تحطيم المرايا، ص25.

(7) تحطيم المرايا، ص21.

(8) تحطيم المرايا، ص22.

(9) تحطيم المرايا، ص130.

(10) تحطيم المرايا، ص152 ـ 153.

(11) تحطيم المرايا، ص162.

(12) تحطيم المرايا، ص163.

(13) تحطيم المرايا، ص163.

(14) تحطيم المرايا، ص162.

(15) تحطيم المرايا، ص162 ـ 163.

(16) تحطيم المرايا، ص164 ـ 165.

(17) تحطيم المرايا، ص163.

(تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف): نقد النقد!

د. يوسف مكي(*)

لم يدر بخلدي، حين شاركت في الندوة التي أقيمت بمقر مركز آفاق اشتراكية بالقاهرة، الموافق 21 مايو 2009، لمناقشة كتاب المفكر الدكتور عبد الحسين شعبان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، الذي أعدّه وقدّمه الكاتب العراقي خضير ميري، والتي شارك فيها كلٌّ من الأساتذة الدكتور محمد فرج وصلاح عدلي والدكتور صلاح السروي والكاتب خضير ميري، أن أكتب قراءة نقدية لبعض الآراء التي وردت في الندوة (وكانت ندوة أخرى قد انعقدت في مقرّ حزب التجمع الوطني ـ مجلة أدب وفن شارك فيها الأساتذة حلمي شعراوي وعلي الديب والدكتور أحمد كامل وصلاح عدلي وخضير ميري، وأدارها الشاعر حلمي سالم).

(*) كاتب ومفكر سعودي، مدير مركز التجديد العربي (الالكتروني)، عضو اللجنة التنفيذية لمركز دراسات الوحدة العربية ونشر الباحث جزءًا من هذه المداخلة في مجلة المستقبل العربي، وهي تكثيف لمداخلة أخرى كان قد قدّمها في بيروت في ندوة أقيمت لتقديم الكتاب.

كان تصوري أنّ جلّ ما سأقوم به هو استكمال القراءة القصيرة التي أعددتها للندوة التي عقدت في مركز اليونسكو بمدينة بيروت، في شهر مارس، لمناقشة الكتاب على هامش مناسبة قيام المؤلف الدكتور شعبان بالتوقيع عليه، لكني وجدت نفسي مدفوعاً لكتابة هذه الملاحظات لعدة أسباب أهمها ثراء المناقشات التي دارت في ندوة القاهرة، وحماس الإخوة المدافعين عن القراءات التقليدية للماركسية في نموذجها السوفييتي، وأيضاً القراءات الكثيرة والتعليقات التي قوبل بها الكتاب، وما ورد من تعقيبات في الندوتين آنفتي الذكر، والتي نشرت في مواقع عديدة بالشبكة العنكبوتية، وفي مقدمتها موقع الحوار المتمدن.

سأركّز، في هذه القراءة النقدية، على أهم محاور نقد الكتاب التي وردت في ندوة القاهرة التي كان لي شرف المشاركة فيها. تركزت أهم محاور نقد الكتاب في النقاط التالية:

- أنّ الدكتور شعبان توقف عند ماركس، وانتقد « لينِنة» الماركسية.
- أنه اعتبر الالتزام الحزبي عبئاً على حرية التفكير.
- أنّ مفهوم الوضعية النقدية ليس جديداً، وأنه استُخدم بمدلولات أخرى غير تلك التي وردت في كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)
- أنّ الحوار (في الكتاب) قد استغرق في جوانب أكاديمية، في حين أنّ الماركسية مرشد نضالي.

هناك محاور كثيرة في الفكر الماركسي بحاجة إلى مناقشة، في سياق مراجعة الفكر وتحديثه، جديرة بالمناقشة، والطرح هنا يتجاذب مع رأي الدكتور شعبان ولا يفترق عنه. ومن بين تلك المحاور: المادية

الجدلية والمادية التاريخية والحتمية والاغتراب الإنساني وفائض القيمة ومفهوم الطبقة، وعلاقة هذه المحاور فرادى ومجتمعة بالعالم الثالث في سياق توطين الفكر التقدمي الماركسي في القرن الواحد والعشرين.

فيما يتعلق بالمحور الأول، أي نقد «لينِنة» الفكر الماركسي ونقد لينين، لم يبتدع المفكر شعبان أمراً جديداً؛ فقد كان موضوع استلام البلاشفة السلطة موضع سجال ونقد شارك فيه مفكرون ماركسيون لحظة استلام السلطة، مثل بليخانوف وروزا لكسمبورغ، بل إنّ كتاب جون ريد (عشرة أيام هزّت العالم) يشير إلى نقاشات حادة، لساعات طوال، بين البلاشفة في الليلة التي سبقت استلام السلطة، بين أقطاب الحزب، لم تحسم إلّا قبيل الفجر.

وإذا كانت العبرة بالنتائج، فإنّ نتائج الحقبة السوفييتية كارثية بكل المقاييس، وقد استغرق تناول تلك النتائج حيزاً كبيراً من حوارات الدكتور شعبان. خلاصة القول، إذاً، هي إنّ تقييم تجربة لينين لم يتم بطريقة استرجاعية كون التحذير من هذه النتائج قد ورد بوضوح في رسائل روزا لوكسمبورغ التي نبّهت إلى احتمال تحول النظام البلشفي إلى نظام مستبد بذريعة ديكتاتورية البروليتاريا. والنقطة الأهم، في هذا السياق، هي أنّ البروليتاريا كانت الأقل حضوراً في التجربة السوفييتية، وأنّ ادّعاء تمثيلها جاء من خارجها.

واقع الحال هو أنّ الدكتور شعبان، في قراءته النقدية للتجربة السوفييتية، قد عبّر بصدق عن الالتزام بالسيرورة التاريخية، وكان، بالفعل، يعيد اكتشاف ذاته كمفكر حرّ ومثقف ملتزم، ومن خلال تشخيصه وتفكيكه مارس ما أطلق عليه مصطلح «تحطيم المرايا». والكتاب، في هذا السياق، حافل بأمثلة كثيرة عن الانتهاكات التي

تعرّضت لها حقوق الإنسان، سواء مع الرفاق داخل المؤسسة الحزبية أو مع المفكرين والمبدعين.

أما موقفه من الالتزام، وهو المحور الثاني من النقد الذي وُجّه إليه، فليس في الكتاب ما يشير إلى أنه ضد الالتزام أو ضد المشروع النضالي؛ فقد تعرض للأمية الأولى والأمية الثانية، ولم ينظر إلى ماركس بوصفه فيلسوفاً ومفكراً فحسب بل وباعتباره مناضلاً وإنساناً.

يحدّد الدكتور شعبان رؤيته إلى قضية الالتزام بدّقة ودون مواربة في مختلف مراحل حواره، فهو مع النضال الإنساني لتحقيق مستقبل أفضل، ولا يتردد مطلقاً في الإفصاح عن التزامه بالحرية والعدل الاجتماعي والحداثة والدولة المدنية، لكنه يرفض الماركسية حين تتحول «إلى تعليمات بيروقراطية أوامرية يصدرها الحزب باعتباره ممثلاً للطبقة العاملة، وفوق الحزب تجلس اللجنة المركزية، وعلى رأسها المكتب السياسي، ويتربع عليها الأمين العام، واضعاً العرش على رأسه فوق الجميع بصفته الأمين العام والفيلسوف والأديب الذي لا يخطئ، والذي تزكّي الحياة صحة وصواب سياساته باستمرار»[1].

يؤكّد الدكتور شعبان إيمانه بتناقض الالتزام بالطريقة التي مورست بها حياة الحزب الداخلية مع الحرية والإبداع اللذين هما شرطان لازمان لتطور الفكر. فيقول: «إنّ المؤسسة تُفقد الإنسان خصوصيته الفكرية وتحدّد أو تقنّن حريته النقدية لدرجة يشعر فيها أنه داخل سور أو كيان مغلق تتصل حلقاته ببعضها بعضاً على نحو مُحكم، ويسود فيه جوٌّ من النفاق العالي والقدر الكبير من التزلّف. أما الآخرون، الذين هم خارج السور حسب من في داخله، فهم أشرار أو فاسدون أو مخطئون على أقل تقدير. وعلى حد تعبير سارتر: «الجحيم هو الآخرون»[2].

في المحور الثالث من النقد الذي وُجِّه إلى «الوضعية النقدية»، لم أتمكن، حقيقةً، من استيعاب جوهر النقد. فقد وُجِّه النقد إلى استخدام مفهومٍ جرى استخدامه سابقاً بشكل مغاير للطريقة التي طرحه بها المفكرُ شعبان، وذلك لا يعتبر مثلبةً على كل حال.

في البحث العلمي، وتحديداً في العلوم الإنسانية، ننطلق عادةً من فرضيات يُراد امتحانها عن طريق التحليل الكمي أو النوعي، ويُستعان في ذلك بما هو متاح من نظريات. والمنطقي أن ينطلق البحث من مفاتيح رئيسية ينبغي تعريفها قبل المضي قدماً في رحلة استكمال البحث، من جمع المعلومة وتحليلها وتقديم النتائج. وفي عملية تحديد المفاهيم definition of terms ينبغي أن يكون لدينا مستويان من التعريف: تعريف مفهومي conceptual definition وتعريف إجرائي Operational definition. التعريف المفهومي له علاقة مباشرة بالتحليل النوعي، أما التعريف الإجرائي فنحتاجه للقياس الرياضي، ويتعلق باستخدامنا للتحليل الكمي.

ما أودّ توضيحه هنا هو أنّ من حق الباحث أن يحدد مفاهيم بحثه، وهو المسؤول الأول والأخير عن ذلك التعريف، وتتم العملية النقدية للبحث في سياق إلزام الباحث بتعريفه، وحين تتناقض مقولاته مع تعريفاته يكون النقد مشروعاً.

بديهي القول إنّ هناك تعابير عدة قد استُخدمت سابقاً، ولا تزال تُستخدم، بمدلولات مختلفة، كالليبرالية والعلمانية والراديكالية، ولا يمكننا، في كل الأحوال، أن نلزم كائناً من كان باعتماد أيٍّ من التعريفات لهذه المفاهيم، فذلك شأن خاص بالباحث، ومهمتنا هي أن نلزم الباحث بما ألزم به نفسه عند تعريفه مفاتيح بحثه.

وعلى الرغم من أنّ الكتاب جملة من حوارات أجراها الأستاذ خضير ميري ورحلة غوص في فكر الدكتور شعبان الذي لم يلتزم بأطر البحث العلمي التقليدية، فإنّ تعريفات المفاتيح الرئيسية للحوارات كانت واضحة وجلية. فالوضعية النقدية عند شعبان «طموح نظري نحو تحقيق الفهم الماركسي لوعي العالم ووعي المعرفة، ليس من خلال ما هو سائد بل من خلال ما هو نقيض له أو مخالف له أو معارض داخله. إنّ الماركسية هي فهم العالم دون الإسراف بتصديق الوعي أو السجن داخله، لأنّ الوعي يكون «زائفاً» أو «مغشوشاً» وغالباً ما يحمل مخلفات الآيديولوجيا السائدة، وهذه الأخيرة تقابل مفهوم النسق أو البنيات اللاشعورية عند فوكو»[3].

السؤال النقدي والمنهجي هنا ينبغي أن يتوجه مباشرة إلى أطروحة الدكتور شعبان: هل كانت متماسكة من بدايتها إلى نهايتها مع المفاهيم التي انطلق منها أم أنّ ذلك لم يكن يتحقّق خلال رحلة الحوار؟ فما عدا ذلك لا يكون النقد الموجّه إلى الحوار منهجياً!

هذا يجرّنا إلى محور النقد الأخير، الموجّه إلى (تحطيم المرايا)، وهو إسراف الحوار في الاعتبارات الأكاديمية، في حين أنّ الماركسية هي دليل للنضال. الواقع أنّ هذا النقد كان من مفاجآت الندوة، خاصةً وأنّ الماركسية قد أصبحت أحد أهم مناهج وأدوات التحليل المستخدمة حالياً في العلوم الإنسانية، ويميز الماركسيون اشتراكية ماركس عن التنظيرات الاشتراكية الأخرى التي سبقته بكونها «اشتراكية علمية»، وليس من المتوقع من حركة ثورية تتوق إلى صناعة المستقبل أن يكون لها موقفٌ سلبيٌّ من العلم.

صحيح أنّ هناك فرقاً بين محاولة تفسير الكون وبين تغييره،

فمحاولة التفسير وصفية وتفكيكية وتحليلية في آن واحد، أما التغيير فسياقاته تتطلب برنامجاً سياسياً يتّسم بالمرحلية، وبالتمييز بين الاستراتيجية والتكتيك. والبرنامج السياسي ينبغي، في كلّ الأحوال، أن يكون بمثابة دراسة جدوى من نوع خاص، تُصاغ بهدف تحقيق جملة من الأهداف، ومن دون ذلك لا يكتسب المشروع صفة البرنامج السياسي، وحين لا يرتبط الفعل بأهداف واضحة يصبح عدمياً وزائفاً ومناقض تماماً لجوهر الديالتيك.

الماركسية، كما يراها المفكر شعبان، «نسق فكري ومنهج جدلي لا يشكّل ماركس إلّا حلقة من سلسلة حلقاته المتصلة والمستمرة واللامتناهية. ومن سوء الفهم التاريخي هذا أنّ الماركسية ما زالت غير مقروءة بعد، لا سيّما بسبب اختصار الماركسية على ماركس وحصرها به، وليس قراءة ماركس بمنهج ماركسي جدلي»[4]. والماركسية، بالنسبة إلى الدكتور شعبان، كما هي لألتوسير، فلسفة حضور صالحة للعمل طالما هناك وعي يتناقض ويتصارع ويختلف... والحضور اختلاف عن الغياب. لا ينبغي أن يكون التاريخ هو عمل الفكر، بحيث يلغى مفهوم المفكِّر والمبدع، بينما التاريخ هو تبنّي الاختلاف، والعكس أيضاً صحيح، حيث بإمكان الاختلاف تبنّي التاريخ.

إنّ التمسك بالنصوص الماركسية بشكل جامد ومتكلس، دون وعي جدلها وسياقاتها التاريخية والمكانية، يضعنا أمام إشكالات عدة، ويحيل الفكر الماركسي من منهج للتحليل إلى كهنوت مقدس ونهاية للتاريخ «باعتبارها «نهاية مطاف» أو حلقة ذهبية أخيرة في الفكر الإنساني يمكن اقتناؤها أو الاحتفاظ بها كما هي، أي متحفيتها»[5].

في هذا السياق يرى المفكر شعبان أنّ أصول الماركسية، على

أهميتها وثرائها، عانت من إشكالات كثيرة في مقدمتها طغيان الجانب الاقتصادي وعدم الانتباه الكافي إلى الجوانب النفسية والاستخفاف بالدين وبحقول إنسانية أخرى، مثل الميثولوجيا والأنثروبولوجيا والنقد الأدبي والجماليات. وهناك أيضاً نقص حادّ في ما يتعلّق بالمسألة اليهودية، على الرغم من المعالجة المبكرة لهذه المسألة، بربطها بأسس اجتماعية واقتصادية. إنّ اليهودية دين جماعة معينة أو فرقة أشلاء قومية مشتتة نذرت نفسها للتجارة، ولذلك ينبغي معرفة سرّ اليهودي، ليس في دينه وإنما في سرّ هذا الدين في الإنسان اليهودي.

أعتقد أنّ ماركس، في رؤيته للمسألة اليهودية، قد انطلق من مركزية أوروبية، إذ التوصيف الذي ذُكر بحقّ اليهود ربما يصدق على يهود أوروبا، بشطريها الغربي والشرقي، لكنه لا ينسحب على يهود المغرب ومصر واليمن والعراق والهند، وبالتأكيد لا ينسحب على يهود الفلاشا الذين استوطنوا الحبشة؛ فمعظمهم من فقراء الناس. ولم تكن أسباب الاضطهاد الذي تعرّض له اليهود في العالم العربي نتيجة سخط عامة أفراد المجتمع من هيمنة قلّة على الثروة، بل لأسباب تزمّت ديني ينسحب، إلى حدٍّ كبير، على تعامل المسلمين مع المسيحيين، كما ينسحب على التعامل مع الطوائف الأخرى، كالدروز والعلويين والإسماعيليين والشيعة في بقاع كثيرة من عالمنا المقهور.

من وجهة نظري هناك إشكالات في أصول الفكر الماركسي وتطبيقاته لم يجر التنبّه إليها منذ البداية، فمفهوم الطبقة ذاته غير دقيق ويعتبر العمال نسيجاً واحداً، في حين أنّ هذا غير صحيح؛ فهناك أرستقراطية عمالية منذ مرحلة ماركس، وقد أكّد التطور العلمي حضور هذه الفئة أكثر فأكثر، وتتمثل هذه الفئات في الجيولوجيين

والمهندسين المعماريين ومدراء ومسؤولي الحقول المعدنية، وقد بات هؤلاء عبئاً على العمل النقابي، فمصالحهم لا ترتبط بالشغيلة المسحوقة بأيٍّ شكل من الأشكال. وقد تناول ج. كول في كتابه (معنى الماركسية) هذا الأمر بتفصيلات وافية.

يجرّنا هذا إلى نقد مفهوم الاغتراب Alienation الذي اعتبره ماركس قمّة الانسحاق الإنساني: غربة العامل عن السلعة التي ينتجها. ربما كان ذلك صحيحاً إلى حدٍّ ما أثناء حقبة ماركس، لكن الآن، مع التطورات العلمية المتلاحقة وارتباط العمال بمتابعة التقنيات العلمية الجديدة من خلال دورات مكثّفة، أصبح من غير المعقول التسليم بالحضور القوي لذلك النوع من الاغتراب.

أعتقد أنّ ثمة أنواع أخرى من الغربة أشدّ قسوة من تلك التي أشار إليها ماركس، وهي حالة الانسحاق التي تتعرض لها المجتمعات الإنسانية نتيجة الاستعمار. إنّ أكبر كبير في الأمة يصغر أمام أقلّ جندي رتبة من جنود المحتل. وفي حالات الفرد هناك غربة المثقف في محيطه، وهي غربة لا أعتقد أنّ ثمّة مبدع أو مفكر أو مثقف لم تشكّل عامل قلق دائم لديه، وربما كانت معاناة المثقف وقلقه المستمر وانسحاقه الدائم من أحد عناصر خلقه وإبداعه.

استعار ماركس بعضاً من ماديته التاريخية من فيورباخ دون أن يدور بخلده ذلك حين تصوّر أنّ انتقال المجتمع الأوروبي من الإقطاع إلى الرأسمالية من شأنه أن يعجّل في انتقال مجتمعات آسيا وأفريقيا من النمط شبه الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي. هنا نحن أمام خروج على قوانين الجدل الذي اكتشفه ماركس، من حيث وحدة صراع الأضداد و... نفي النفي.

إنّ الجدل، في أبسط أبجدياته، هو رفض للتماثل والتتابع، والنتيجة الطبيعية هي أنّ ما يخرج من رحم أيّ نظام هو بالضرورة شيء مختلف. هذا الجدل لا ينسحب فقط على التاريخ، كما صاغه ماركس في ماديته التاريخية، بل ينسحب على الجغرافيا أيضاً، وهذا ما فات قراءة ماركس وتنبؤاته بحتمية الانتقال إلى الرأسمالية.

وقد اكتشف لينين المعضلة في جوانبها الاقتصادية فقط، في كتابه (الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية)، حيث خالف رؤية ماركس ورفض الفكرة القائلة إنّ الاستعمار يمكن له أن ينقل البلدان المتخلفة التي يحتلها من مرحلة الإقطاع إلى مرحلة الرأسمالية والتصنيع عن طريق استثماره الأموال في البلدان المستعمرة، موضحاً أنّ الاستعمار، في سعيه لاحتلال البلدان المتخلفة، لا يهتم مطلقاً باستثمار أمواله في بناء وتعزيز قدرة البلد المستعمر الإنتاجية، وأنّ ما يهمه هو الحصول على المواد الخام، خاصةً الحديد والفحم والمواد الأخرى التي غالباً ما يكون التنافس عليها على أشدّه في البلدان الصناعية المتقدمة. لذلك فإنّ الاستعمار، باحتلاله بلدان العالم المتخلف الذي تتوفر فيه المواد الأولية، يحسم الصراع لصالحه ويحيل تلك البلدان إلى مراكز لتسويق منتجاته. إذن؛ فإنّ وجود مراكز صناعية متقدمة في العالم ليس عاملاً معجّلاً لتطور البلدان المتخلفة، وهو أيضاً ليس عامل تسريع للثورة الاشتراكية.

إضافةً إلى ذلك، فإنّ العلاقة بين البلدان الرأسمالية والبلدان المتخلفة تقوم على أساس غير إنساني وغير عادل، كونها لا تقوم على النديّة والتكافؤ، وتسهم في جعل منتجات البلد المحتل مكشوفة ودون حماية، بينما تحقق حالة من الرخاء والانتعاش الاقتصادي في المجتمعات الرأسمالية، بما يخفّف من حدّة تفاقم الأزمات الاقتصادية

فيها، ويخلق بيئة ملائمة للنزعات الانتهازية المساومة في الحركة العمالية، فتكون النتيجة إعاقة نمو الحركة الاشتراكية والعمالية في البلدان المتخلفة والبلدان الصناعية على السواء.

هناك نقاط عدة أخرى تتعلق بنظرية فائض القيمة والحتمية التاريخية، وقد تناولها كثير من الباحثين والمفكرين، وتعرّض لها، بشكل أو آخر، الدكتور شعبان في حواراته. وقد جاء التطور التاريخي ليضع علامات استفهام كبيرة على إسهامات ماركس: النظرية الكِنزية، مثلاً، التي أكّدت على أهمية وجود المال لدى الطبقات الدنيا لكي تستمر الماكنة الاقتصادية في الحركة، والتي كان تنظيرها مقدّمة لبروز دولة الرفاه.

موضوع الحتمية كذلك تناوله كثير من الباحثين، منهم ألن غلبرت وريتشارد ميلر وروجيه غارودي وج. كول وغيرهم، وبالتأكيد كان الدكتور شعبان واعياً لهذه المسألة حين ربط الماركسية بالكفاح من أجل المستقبل الزاهر والحر.

الخلاصة هي أنّ (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) هو بحقّ عمل استثنائي ومميز ومثير، وهو، بكلّ تأكيد، جدير بالتأمل والقراءة...

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص31.

(2) تحطيم المرايا، ص18.

(3) تحطيم المرايا، ص49 ـ 50.

(4) تحطيم المرايا، ص33.

(5) تحطيم المرايا، ص33.

محاولة معرفية جادة ورائدة في قراءة الماركسية ونقدها ارتباطاً بالثوران العربي

د. عروس الزبير(*)

في ظلّ التحوّلات الكبرى التي يعرفها العام العربي يعتبر كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) للمفكر العراقي الدكتور عبد الحسين شعبان محاولة فكرية استباقية للإجابة عن جملة من الهواجس المنهجية وباراديغمات التحليل لتفسير ما لم يكن متوقعاً، بحيث يغدو مستقبلاً قابلاً للتحقق، وإن بدا بعيداً لكنه أصبح ممكناً!

الكتاب أرضية فكرية نقدية خصبة ومستفيضة مستمدة من عصارة ألم التجربة وثراء منبعها الفكري، بكلّ تناقضاته ونواقص آليات نقله، ومن ثم إسقاطه على مسيرة ديناميكية لتحولات المجتمعات العربية دون التمعّن بحيثياتها. وهذا ما حاول عبد الحسين شعبان مواجهته، كاشفاً عن عجز نخبنا الفكرية على فهم طبيعة وسوسيولوجية القوى التى قادت، أو حملت شعار، هذه التحولات، بل وقادت مشاريعها إلى إعادة إنتاج الأوتوقراطية والاستبداد والفساد.

(*) دكتوراه الدولة، بروفسور علم الاجتماع في جامعة الجزائر، باحث أساسي بمركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية، مدير مخبر «الدين و المجتمع»، له عدد من المؤلفات والأبحاث.

الكتاب هو حوار مع الذات ومحاولة فكرية راقية وعميقة تتجلّى في تحمّل المسؤولية المعنوية عن هذا العجز في مقاربة قضايا مجتمعاتنا الكبرى، حيث حاول شعبان تفسير أسباب هذا العجز بردّه إلى اعتماد بعض نخبنا العربية على الاتكالية الفكرية، واتكاء تحليلاتها على أوصاف سمتها الأساسية الأحكام المنقولة أو الناكرة أو القائمة على ركائز «الاستثناء» و«الاستعصاء» و«العجز الديمقراطي». كما حاول محاججة عدم صحة هذا المسار التحليلي وأصنافه التي تتناقض مع حقائق الواقع السوسيولوجي، موضحاً، بأسلوب محكم المنهج، دور العلوم الاجتماعية في بعدها النقدي، مطالباً بالاجتهاد النظري النيّر والصارم، ولو على حساب القناعات الأيديولوجية، لفهم ما جرى ويجري في المنطقة.

يرافع شعبان بأدوات معرفية وحقوقية، حاثّاً المشتغلين في حقول المعرفة السوسيولوجية على ضرورة إعادة النظر في المفاهيم الإرشادية [البارادیغم] التي اعتادوا اعتمادها في مقاربة موضوع العلاقة بين الدولة والمجتمع، وما يرتبط بها ويتفرّع عنها من إشكاليات.

لعلّ حوارات الكتاب، على الرغم من تفرّعاتها، تعتبر محاولة مسبقة سعى صاحبها إلى تعرية مقولة «الاستثناء» وعدم صلاحية باراديغماتها ومصطلحاتها لتفسير لاحق، ونعني به انطلاق شرارة الحراك الاجتماعي في المنطقة العربية، ومن ثم عجز المشتغلين في العلوم الاجتماعية، في بعدها النقدي بشكل خاص، عن توقّع لحظات تفجّره، بالحجم والمدى والأبعاد التي اتخذها حتى الآن، على الرغم من أنّ معظم البلدان العربية شهدت موجات من الحراك تصدّرتها مطالب ذات علاقة بإطلاق الحريات وتوسيع دائرة ممارستها وبالعدالة

الاجتماعية وتكافؤ الفرص والإفادة من الخيرات والثروات الوطنية، تلك القضايا التي لم تعطها النخب العربية الأهمية الصائبة في مجمل تحليلاتها.

إذن، كتاب المفكر شعبان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، وحوارته الشاملة ذات الطابع الجدلي المفتوح مع محاوره الناقد خضيري ميري، قد عالج، بروح نقدية متميزة وبمسؤولية المناضل المتجذّر في متون ثقافة المعاناة والانتماء الحضاري الأصيل، وكذا تمكّنه الخصب من منحيات ومتون فلسفة التغيير ومحطات النضال المكتسبة، وكلاهما وجه واحد في ملمح مسيرة عبد الحسين شعبان، الإنسان أولاً، والمناضل ثانياً، والمفكر ثالثاً، الذي حاول بنشاط استنطاق المخزون النظري للمنهج الماركسي في صيغته الوضعية، ومن ثم إعادته إلى روحه النقدية الملتزمة، مبرزاً سلبية الممارسة في تاريخ الممارسة الماركسية في صيغتها الحزبية، خاصةً في ما يتعلق بقضايا أمته، على الرغم من تشعّبات اتجاهات تركيبة القوى الاجتماعية الفاعلة.

إنه بحق كتاب في سوسيولوجية المعرفة السوسيولوجية «اجتماع المعرفة المجتمعية» في علاقتها، على الرغم من بعض القصور الناتج عن ضيق الحيّز وتعقيدات زمنه من حيث الاختلاف والتوافق، والذي يرجع إلى تنوّع واختلاف القضايا والأسباب التاريخية والجغرافية التي يتميز بها العالم العربي. وهنا أقول تأكيداً «العالم العربي» وليس «المنطقة العربية»، فالمفهوم الأول فيه القدر الوافي، وقد أقول الصدق عن مدلولات التنوّع الثقافي في كل أبعاده، ومنها اللغوية والدينية خاصةً، إلى جانب تضمّنه تنوّع مكوّنات الكتلة السوسيولوجية، وهو أمرٌ

يتيح لنا معالجة قضايا أمتنا وفق باراديغم التوازن والاختلال مع إمكانية الوحدة الجوهرية التي تمثّل العمق النظري التأصيلي الذي بُنيت عليه الأقسام الثلاثة لكتاب (تحطيم المرايا)، وهو ليس تحطيماً أبدياً، بل إعادة بنائها بانتقاء الشظايا الأكثر لمعاناً والتخلص من الدامس منها.

هنا تبدأ براعة صاحب الحوار الفذّة وقدرته على التمييز ورسم الخطوط النقدية الضرورية لانتمائه النضالي ومجالاته النظرية بثقة ودون وجل، فهو يمارس، دون تردد وضمن منهج نقدي واضح ومسؤول، دور الناقد الاجتماعي المحلل للظواهر الاجتماعية، لا المبرّر إياها، وهذا كلّه ضمن منهج جدلي مُسند بالواقع السوسيولوجي، لا وفق منظور بعض «المتمركسين» الثقلاء على الماركسية، الذين يأخذون منها معاشاً ويجعلونها أقرب إلى الأدعية والتعاويذ المحنّطة التي لا يمكن الاقتراب إليها، بحكم المصلحة، إلّا بالتسبيح والتبجيل[1]، وبالتالي لا يمكن نقدها أو إعادة النظر في بعض جوانبها التي أثبت التاريخ عدم صحتها كباراديغم يعتمد عليه في تحليل الدينامكية التاريخية، ومنها دينامكية الحركات الشعبية التي يرى فيها بعض الماركسين أنها تدخل في إرث وصف المعجزة، وهو وصف غير دقيق حتى بمنطق و مقياس التعريف المألوف للمعجزة[2].

هذا الثوران، بالنسبة إلينا، إذا أسقطنا عليه رؤية ومنهج عبد الحسين شعبان النقدي السائر على خط ثابت، في محاولة معرفية جادة ورائدة من أجل إعادة بناء الإرث النظري للماركسية، يوائم أو يلائم الواقع العربي، ومن ثم التمكين له كمنهج صارمٍ مفسّرٍ، أي حدث الساعة المتمثل في ثوران الشعوب العربية الذي يوصف، عند بعض «المتمركسين»، بالحدث الخارق على الرغم من أسبابه الموضوعية

المجسَّدة وظروفه المتوفرة، حيث لم يكن ينقصه، من ناحية اللحظة الزمنية، إلّا الفعل المُفجّر، إذ يصف بعضٌ ممّن يعتقدون أنهم على خط الماركسية ومسلكها الجدلي أنّ هذا الثوران إنّما يدخل في إطار «المعجزة».

هذا الطرح، الذي ينأى عنه خط عبد الحسين شعبان التحليلي، يرجعنا، في الحقيقة، إلى لحظتين تاريخيتين من تاريخ الممارسة الحزبية الماركسية وأطرها المعرفية في العالم العربي: اللحظة الأولى هي فترة الثلاثينيات من القرن الماضي المرتبطة بظهور[3] بدعة أطروحة «الأمم غير المكتملة» لموريس توريز، أمين عام الحزب الشيوعي الفرنسي آنذاك، التي حاول من خلالها التنظير لحالة المجتمع الجزائري من جهة عدم نضج تركيبته «الأهلية» للثورة، ومن ثم عدم قدرته على الفعل الثوري، على العكس من الأقلية الأوروبية. وقد حاولت أدبيات الحزب الشيوعي الفرنسي[4] تبرير هذه البدعة وإسقاط تفسيراتها، على طريقة أهل النقل من أهل الحديث في تراث التاريخ الإسلامي، وذلك باعتماد حجة التدرّج والقول إنّ «وعي الشعوب يتشكل بالتدرّج على المستويين الجماهيري والتنظيمي» دون أن يأخذ بعين الاعتبار حتى مبادرات النقد النسبي، على قلّتها، من بعض من كوادر الحزب الشيوعي الجزائري، والتي لم تكن تراجعاً نظرياً عن أطروحة موريس توريز، بل كانت تلفيقاً معرفياً لتبريرها[5].

هذا يذكّرني، في الوقت ذاته، بلحظة تاريخية ثانية، وذلك عندما وقف المثقف المتمركس مذهولاً وعاجزاً معرفياً، في فترة التسعينيات من القرن الماضي، عن تعليل وتفسير الأحداث التي عرفتها الجزائر؛ فلم يعرف كيف يبرّر نظرياً طبيعة الفعل الثائر الذي قادته قوى اجتماعية

جانحة وكامنة، وكيف يفسّر هيمنتها على وعي الجماهير الثائرة على الرغم من بساطة آيديولوجية الارتداد التي أطّرت بها وعي الجماهير المنتفضة، بل ولم يستوعب أنّ الثورات في تاريخ الإنسانية قد تأتي على غفلةٍ فتباغت أهل القناعات النظرية الدوغمائية وتخالف خط سير نماذج تحليلاتهم المتكلّسة التي لا تعير أيّ اعتبارات لطبيعة أنظمة الحكم الأوليغارشية الحاملة لأسباب الثوران الشعبي في صيغته الجماهيرية وليست الطبقية.

ها هنا يظهر الإشكال الحقيقي حول أطروحات تفسير وتوقّع ثورات الشعوب، ومن ثم تفسيرها تفسيراً موضوعياً يكون أكثر زمنيّة، ويحتاج بدوره إلى باراديغم جديد مستنبط من طبيعة وواقع حركة التغيير والأحداث المصاحبة لها، لا أن يكون تعويضاً لفظياً وفق مفاهيم النظريات الثقافوية التي يحاول أصحابها استبدال بالباراديغمات المكتسبة أخرى جديدة مشبعة آيديولوجياً بمفاهيم الحركة الثقافيّة(6) واتجاهاتها المتنافرة سياسياً والمصنّمة دوغمائياً من حيث الطرح النظري والوسيلة المنهجية.

هذه الباراديغمات الجديدة تهاوت استنتاجاتها التفسيرية، كما ذهبت إليه حوارات كتاب (تحطيم المرايا)، قبل أن تكتمل نظرياً لتلاصقها، في الغالب الأعمّ، مع خطاب النيوليبرالية القائم على فقر قاعدة الاستثناء الثقافي وتعميمه على كلّ اللحظات التاريخية.

هذا الخطاب، خاصةً من ناحية بعده الديني القائم على الاستثناء الإسلامي، ومن الناحية السياسية: نظرية المجتمع المدني البديل لتعويض «النقصان الديموقراطي» والتبشير بالشفافية ومكافحة الفساد، ومن الناحية الاجتماعية: احتساب معدّلات الفقر، لا الفروقات

الاجتماعية الفجّة والمتوسعة باستمرار أفقياً وعمودياً.

هنا يمكن القول إنّ رؤى عبد الحسين شعبان، الحامل همّ مراجعة حقل انتمائه المعرفي مراجعة موضوعية، على ثقلها، يمكن اعتماد قواعدها لبناء نموذج تحليلي يساعد على فهم الأسباب العميقة للانتفاضات الشعبية، لا أسبابها المباشرة التي يروّج لها خطاب النيوليبرالية المهيمن ومقولاته المبسّطة التي تقوم على دعائم عدّة منها طبيعة الممارسة السياسية ونواقصها، والديمقراطية وعجز أدواتها، وعدم نجاعة مؤسسات المجتمع المدني وتيه فلسفته.

إنّ حوارات كتاب (تحطيم المرايا) ـ وهو، في الحقيقة، ليس تحطيماً بمعنى التدمير بل محاولة إعادة بناء «ذات الانتماء المعرفية»، ومن ثم إعادة صقل موقفها التاريخي من إشكاليات الدولة وحقوق الإنسان والمجتمع المدني ـ تدخل، في الإطار الأعمّ، ضمن حقل المراجعات المسندة البعيدة عن الارتجال وهستيريا التناطح الآيديولوجي.

إنها حوارات بعيدة عن مونولوج التبارز أو الصفة التبشيرية، بل هي في صلب فضاء العمل النضالي الملتزم وعوائقه المعرفية، وفق خط منهجي منضبط مع الوعي وتحمُّل مسؤولية نتائج ملاءماته لأصالة الانتماء المعرفي وأدواتها التحليلية التي تنقصها القراءة النقدية والتأويلية، ولم تصبح قابلة لـ، ولا تتماشى مع، خصوصية الانتماء الجغرافي وطبيعة تركيبتها السوسيولوجية وبعدها الحضاري.

وهنا نجد أنفسنا أمام كتاب إرشادي، لا بمعنى «وعظي» بل بمعنى «تنويري»، كخارطة طريق، يتميّز بطبيعة المنهج التأويلي الذي

يحاول أن يكون منسجماً مع الواقع، في ضوء اكتشافات الفكر وتسارعاته اللسانية والنقدية والإنثروسوسيولوجية منها خاصةً، من أجل معرفته ونقده وتغييره. أي هو كتاب في نقد ممارسات الماركسية السائدة بمنهج ماركسي أصيل،[7] هذا المنهج الذي يرى عبد الحسين شعبان أنه الوحيد الذي يمكنه أن يؤدي إلى إعادة اكتشاف القوانين التي تتحكم بمسيرة التغيير التي تمرّ بها مجتمعاتنا العربية والإسلامية عامة، ومن ثم فهم همومها التي تعتبر من أساسيات اهتمامات الفكر النقدي السوسيولوجي الصعب المسالك الذي يعتبر كتاب (تحطيم المرايا) من أهم مسنداته المرجعية، من خلال محاولة صاحبه إيجاد وسيلة معرفية ناجعة لفكّ اشتباك إشكاليات الأمة وقضاياها وفق مسار يقوم على التخالق بين الفكر والواقع، وضمن عملية مركبة «وضعية نقدية» تحليلية سمتها الجرأة الذاتية الموضوعية، دون إهمال متطلبات الصرامة الأكاديمية وأدواتها المنهجية، إلى جانب الاحترام النبيل غير المتحيز لمنابعها المعرفية، مما يجعل الحوار المتشعب والتائه، في بعض الأحيان، تيهان المفكر القلق الحائر بين قضايا أمته الكبرى، ومنها القضايا الروحية ذات البعد الديني وقيمه الراسخة المتعددة الأدوار على مستوى الفعل الاجتماعي، وبين مناهج مركّبة لفهم رمزيته التي يتطلبها. هنا يكمن الفرق بين من يرى نسبية مخزون الماركسية المعرفي إلى جانب تجنّب القول بصفة الإطلاق على باراديغماتها التحليلية.

هذا الكتاب، إذا حاولنا استجلاء صفة له ستكون، بالمطلق، سعة إلمام صاحبه بالمنبع الأساسي للماركسية، بما فيها ما عمّمته من معارف القرن التاسع عشر والقرن العشرين، مضافاً إليه معرفة بالتاريخ العربي

والإسلامي، لا سيّما تاريخ منطقتنا، وقدرة فائقة على استنباط ما يراه حلولاً وعلاجاً لقضايا التطور المنسجم. ولم يتمكّن من هذا إلّا من خلال نظرته إلى الماركسية بكونها حالة صراع بين ذاتها من جهة وبين حركة التطور التاريخي على مستوى العالم، قارّة منبتها وخصوصيتها، من جهة أخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية متطلبات عوالم مناهجها التحليلية ورؤيتها للتاريخ، مع التركيز على أنّ هذا الطرح لا ينفي كونه مشروعاً سياسياً وحركة ثورية جاءت من أجل التحرر والتغيير الكوني الذي يقف عند حدود أوروبا وتخومها، بل خاصية التحرر والتغيير هي التي مكّنتها من شقّ طريقها إلى العالم، فامتزجت أهدافها البعيدة بحاجاتها الآنية، وتداخل فيها الجوهري والموضوعي بالعابر والمؤقت، والنظري بالعلمي، والفكري بالسياسي، والمبدئي بالمصلحي الخاص. وهذا المصطلح الأخير يحتاج تمحيصاً مركّزاً عند محاولة ربط العلاقة بين دياليكتيك الماركسية وبين قضايا أمتنا المتشعّبة،[8] ومن ثم ممارسة الأحزاب الشيوعية في العالم العربي، «المغتربة» بالمفهوم الماركسي، التي ضاع عملها تاريخياً وغرقت في التذبذب بين الفهم الآيديولوجي الجاهز للموروث، والذي لم يعد مقبولاً أو مبرهناً على صحته في ظل الاتجاهات «الإنسانية الديمقراطية» ونماذجها التحليلية التي غدت الأحزاب الشيوعية غير قادرة على مجاراتها ولا على فهم لحظات تفاعلاتها، خاصةً في ما يخصّ النهضة الخاصة بالمجتمع المدني والسعي إلى إحداث نوع من التراكم الديمقراطي.

في هذه النقطة بالذات يظهر كتاب (تحطيم المرايا) كمحاولة نيّرة للتنظير لحدث قادم وقائم في لحظتنا الزمنية هذه، أي إنّ عبد الحسين شعبان قد مارس دوره كمثقف عضوي، محاولاً إخراج المعرفة

الماركسية من مجرد كونها أدعية أقرب إلى التعاويذ لا يمكن الاقتراب إليها إلا بالتسبيح والتبجيل إلى واقع معرفي معاش وأداة للتحليل ولاستشراف المستقبل أيضاً، وهو بهذا يقف منتصباً أمام الذين يرون أنّ نقد الماركسية «كدوغما»، أو إعادة النظر في بعض جوانبها التي تجاوزتها ظروف الحياة، ارتداد، إنْ لم نقل انحراف، يصل درجة التخوين والتخلي عن المبادئ، على الرغم من أنّ الأطروحات والمقاربات النظرية وباريغماتها التحليلية ليست سرمدية صالحة أو جاهزة لكلّ زمان، مثل ما يقول به بعض المتمركسين الذين صنّفهم كتاب «الحوارات» و قسّمهم إلى:

- **الطقوسيين**، وهم الذين لا تجد في بعضهم من الماركسية سوى الالتزام بالمظاهر الاحتفالية، مثلما يفعل بعض المتدينين الشكليين أو الطقوسيين[9].
- المدرسيين، وهم الذين يعتبرون أنفسهم، بزهوٍّ المغرور، أنهم في صميم أرقى نظرية علمية في التاريخ، غير مدركين حقيقة ما تتطلبه الأحداث المتتالية من تجديدٍ للمسالك لفهم ظواهر التطورات الاجتماعية الجديدة. ولا يختلف عنهم أولئك الذين أسماهم شعبان الماركسيين الذين هم جزء من الآلة السياسية الحزبية، والذين يأخذون من شرعية وظائفها الإدارية لتبرير منطقهم التحليلي ذي الطبيعة الدعائية غير المسندة منهجياً أو منطقياً.
- **والماركسيين الذرائعيين**، وهؤلاء أشدّ هولاً، فبيدهم القدح والمعلّا في «الجاهلية والإسلام».
- ما **الماركسيون الليبراليون** فهم أشرّ من خلق، ويمثّلون روح المشروع الأمريكي، ولهم القدرة على تبديل سروج الولاء دون وجل أو خجل،

وهم محامون بلا ضمير في عملية تبرير مشاريع تدمير الأمم والتسويق لخطاب الليبرالية الجديدة، بإظهار أنّ المعركة هي بين العلمانية والإسلام وبين الحداثة والتخلف، معتمدين، في ذلك، على فقه التفاضل المظهري وسيلةً لهم دون أخذ اللحظات التاريخية النيرة لحقل انتمائهم الحضاري و إنجازاته التاريخية بعين الاعتبار.

في ظلّ هذا الجو الموبوء يبقى الأمل والتعويل قائماً على القلة الثابتة من الماركسيين العرب، وأحسب أنّ عبد الحسين شعبان أحدهم، في ملمحه السوسيولوجي الذي يجمع بين الانتماء الحضاري الأصيل وثقافة المزاوجة بين النضال والخط المعرفي الخصب: إنهم «**ماركسيون نقديون ومجتهدون بالخلق والخليقة.. يعتبرون أنّ الماركسية منهجٌ حيّ قابلٌ للنقد**»،[10] وهم يؤمنون أنّ الماركسية لا يمكن لها أن تُدجَّن أو تُروَّض أو تخضع لطقوس بما يخالف جوهرها، ولا يمكن محاولة التوليف بينها وبين ما هو سائد من قيم التراجع والاستبداد، مهما كانت درجات تعمّقها وسلطتها على مستوى النسيج الاجتماعي.

بهذا المعنى لا ينقد كتاب (تحطيم المرايا) الواقع وحسب، بل والأدوات أيضاً، باعتباره كتاب لمعالجة قضايا معرفية وإعادة بناء شبكات التحليل، مع الحرص على تحطيم البراديغمات التلفيقية التي يتم إسقاطها على قضايا الفكر في العالم العربي في محاولة للملاءمة، بانتهازية، بين الدين والماركسية وبين الماركسية والفكر القومي وتقاليد ممارسته السياسية. وعليه، فالكتاب وصاحبه، ببصيرة الناقد الملتزم، يوضّحان أنّ الماركسية، كمعرفة ومنهج من حيث الجوهر، فكرة مدنية حداثية تُعنى بدراسة الظواهر وتحليل والأوضاع ونقدها، لا الخضوع لمنطقها.

الخلاصة أنّ هذا الكتاب يدخل في إطار دور المثقف الناقد المتبصّر والواعي بوظيفته من جهة البحث والتحليل والعمل النضالي والتطبيق على مستوى الممارسة الميدانية؛ إنه المثقف العضوي غير المنسلخ الذي يشعر بأهمية البحث في السوسيولوجيا الثقافية،[11] والرافض، بقناعة، أسلمة الماركسية، مع التسليم بإمكانية إخراجها من ظروفها التاريخية واعتمادها باراديغماً متجدّداً في تحليله لعلاقة الدين بالتجربة الماركسية العربية وما عليها من فشل، في محاولة لإسقاط تجارب الأمم الثورية الأخرى على الحالة العربية والإسلامية التي تعاملت بفوقية مع العالم الروحي للإنسان والدين، بزعم العلمانية وإكراه المؤمنين على السير في ركابها. هذه النزعة التدميرية هي التي ميّزت موقف بعض المتمركسين في بيئتنا العربية في الخمسينيات.

هذه المواقف التدميرية هي التي وفّرت وأعطت الفرصة للقوى المحافظة المناهضة لبدائل التغيير ولرجم الماركسية بوابل من فتاوى التكفير والإلحاد، التي شرّعت للتجاوزات وانتهاك حقوق وحريات الناس، من ممارسات للتعذيب والاعتقال التعسفي وإبادة الآخر المخالف وغير ذلك من مصائب وويلات أصيبت بها أمتنا وشكّلت الدافع الأساس لثوران شعوبنا حالياً، والممتد أفقياً على مستوى منطقتنا العربية، والذي من المأمول أن يتجذّر عمودياً ليمسّ البنية الاجتماعية وقيمها الثقافية الكامنة المبررة لهذه التجاوزات، ومنها القيم الدينية المستنبطة المشرعنة للتسلط، لا الروحية السامية المخلصة التي تكرّم الإنسان جسداً وروحاً.

إنّ هذه القيم التي يدافع الكتاب عنها فكرياً وينتقد تبرير، أو دفاع بعضهم عن، العورات والأخطاء الجسيمة التي ارتكبتها الحركة الشيوعية

في عالمنا العربي، التي تميّزت أطروحاتها بقصر النظر والعجز، من ناحية استراتيجية الممارسة الميدانية، إلى جانب عدم القدرة على الاستشراف، ما جعلها في عجزٍ مرضيٍّ عن محاجة ناقديها، ومنهم نقد المفكر الإسلامي علي شرعتي الذي صنّف موقف اليسار من المسائل الروحية[12] بطريقة كاريكاتورية ثلاثية الأبعاد سهلة الترسيخ على مستوى ذهنية العامة ووجدانهم، ومن ثم تحوّل سخطهم من سبب ظلمهم إلى النصير لهم والمدافع عنهم لأنه شكّك، بكل بساطة، بمصدر سكينتهم العقائدية.

هنا تكمن جدّية الدعوة إلى الخروج من هذه الحالة المعرفية المزيّفة ومنهجها المنحرف، وهذه المهمة تقع على الماركسيين النقديين المجتهدين، لا الدوغمائيين، حيث ينبغي العمل على تجنّب المسّ بحساسيتها العاطفية، ووجوب التقيّد، عند تناولها، بما تفرضه الموضوعية وأدواتها السوسيولوجية الصارمة، والتي توجب الاحترام الكامل إزاء العقائد ومقدّسات المؤمنين وطقوسهم وشعائرهم، خاصةً في ظرف الحراك الشعبي الأفقي والعام الذي تمرّ به منطقتنا العربية، والمتوقع أن يتحول من مجرد ثوران إلى ثورة عمودية تنقل بنية مجتمعاتنا وقيمها من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى، أعلى وأرقى. ومن ثم، لا بدّ من منهج جديد، في ظلّ الحراك الشعبي، لمعالجة جملة من المقولات الرئيسية المتعلقة بقيم الديمقراطية المستمدة من ظروف وطبيعة واقع مجتمعاتنا، والمجتمع المدني وفلسفته، والدولة وقيمها القانونية، والشباب وفرص العمل والعدالة الاجتماعية، والفساد وتجذّر آلياته في بنيتنا الحضارية وقيمها الثقافية المكلّسة.

لعلّ كلّ ذلك يجب أن يتم وفق نماذج تحليلية متميّزة عن

أطروحات استشراقية تنظّر «للنقصان الديمقراطي» من منطلق حضاري، باعتماد نظرية «الاستثناء الإسلامي»، وتعتبر امتداداً للناحية التاريخية لأطروحات الكولونيالية التي تعتمد استنتاجاتها، خلال ربع قرن، على الإشكالية الاستشراقيّة التي شوّهت الجهد الفكري والبحثي، لتغرق في تفسير «غيابات» و«فجوات» وحالات «عجز» و«نقصان» تعانيها المنطقة قياساً إلى النموذج الغربي للديمقراطية الليبرالية والقيم المحدّدة لاتجاهات فلسفة المجتمع المدني وغاياته التي قد تتعارض مع نيّة القوى السوسيولوجية التي هتفت بسقوط الأنظمة العربية الحاكمة، والتي تناضل من أجل تقويض أنساقها الاستبدادية. وهو ما يمثّل وعيّاً ثريّاً بضرورة التحول الديمقراطي في كل أبعاد ثلاثيته المركبة وغير المنفصلة، إن كان على مستوى الحريات أم العدالة الاجتماعية أم أصالة الانتماء الثقافي في بعده الحضاري المتعدد، وهو ما يمثل فائضاً بالديمقراطية لا نقصاناً فيها.

لا يمكن إدراك أهمية هذه الحقيقة إذا بقينا مشدوهين إزاء حجم ما أهدرنا من وقت وجهد في تفسير «غياب» الديمقراطية، مع تغافلنا «آنية» تحليل طبائع الاستبداد ومنظومته القيمية المترسخة وآليّاته المتحولة ومؤسّساته المشرعنة وركائزه وعوامل استمراره وإعادة إنتاجه، ومن ثم أهملنا التنظير لطرق الانتقال من الاستبداد إلى الديمقراطية من واقع مسار تجربتنا الحضارية الممتدة، وهو السبيل الناجع، إن لم نقل الأوحد، للخروج من حالة المفاجأة التي صدمتنا بها موجة الحركات الشعبية المتنقلة التي انطلقت من عمق دواخلنا، على عكس ما التقى عليه أو توقّعه، كلٌّ من موقعه، ليبراليّون محليّون، مثلهم مثل خصومهم من إسلاميين وقوميين ويساريين.

هذا الحراك الداخلي سفّه كل من قال باطلاً بعدم إمكانية بناء الديمقراطية في منطقتنا العربية إلّا إذا فُرضت من الخارج، بل وكفرّ من قال قولين كلاهما باطل، الأول رافض للديمقراطية باعتبارها جزءاً من المنظومة المعيارية الغربية، والثاني ـ قولة بهتان ـ أنّ هذه المنطقة لا تستأهل الديمقراطية أصلاً. هذا الحكم قد نجد له شيئاً من التفسير في طبيعة الانتفاضات الشعبية التي جاءت إعلاناً عن فشل مشاريع الإصلاح المعدّة للمنطقة من خارج حظيرتها الحضارية فشلاً ذريعاً، والأهم هو فشل الآلة العسكرية، المُسندة لها، التي حاولت فرضها. إذ، على العكس من التخمينات التنجيمية، قامت الانتفاضات دون مساعدة من الخارج، بل ضدّ هذا «الخارج» الذي حاول استغلالها وتواطأ، بحكم المصلحة، مع أنظمة الاستبداد، في العمق، في حين استمر في الدعوة، نفاقاً، إلى الديمقراطية وصيانة الحريات التي هو أول منتهكيها تاريخياً.

مهما يكن، نحن أمام متطلبات منهجية جديدة وشبكة جديدة من نماذج التحليل، بل أمام ثورة فكرية تركّز على إعادة الاعتبار لجملة من المفاهيم التي غُيّبت لفترة من الزمن، ومنها مفهوم «الشعب» الذي عاد إلى الاستعمال بقوة، وأخذ صبغةً حركيةً في تعاضد مع دينامكية «يريد» ليتحول إلى شعار حركي ثلاثي الأبعاد: «الشعب يريد إسقاط النظام». هذا الشعار، إذا ما تمعّنا في تاريخانيته، نجده خارج ترسانة الشعارات المتعارف عليها، ويفلت من منظومة المفاهيم والأفكار والإرشادات التي قامت عليها وروّجت لها الآيديولوجيا النيوليبرالية المهيمنة، بل هو شعار مستلهم، من الناحية التاريخانية، من تراثنا التحرري، كما قال الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي:

إذا الشعب يوماً أراد الحياة   فلا بدّ أن يستجيب القدر

إنها صيحة من عمق حركات التحرر في الوطن العربي، وهذا يدفعنا إلى المجازفة والقول بضرورة إعادة الاعتبار لجملة من المفاهيم التي تخليّنا عنها في مسارات التحليل لمدة زمنية في المنطقة العربية، والتي أثبت الحراك الشعبي الذي تمرّ به المنطقة وحدته الوجدانية التي غُيّبت ونُزعت من الممارسة الأكاديمية لأسباب سياسية وآيديولوجية ضيقة، والمبنية على أسس الانتماء الجغرافي والثقافوي بمركباته الإثنية والطائفية والمذهبية.

إذا ذهبنا بعيداً مع عبد الحسين شعبان يمكن أن نقول دون مجازفة، وكما فعلنا سالفاً، إنّ جملة «الشعب يريد» هي بداية تأسيسية لمصدر جديد لشرعية السلطة، حلّ محل الشرعية التاريخية، شرعية العائلات الحاكمة والشرعيات العقائدية المتنوعة المصادر والمختلفة، أي إنّ مفهوم «الشعب يريد»، الذي حُمل كشعار من أجل التغيير، يطمح إلى تحقيق مبدأ السيادة الشعبية، وهذا ما تتجاهله الأدبيات الماركسية، إن كان على مستوى التنظير أم على مستوى الممارسة الحزبية خاصة. ومن جهة أخرى؛ فإنّ شعار «الشعب يريد» قد أسقط تنظير النيوليبرالية حول المجتمع المدني/ الدولة ونماذجها التحليلية «التوكفيلية» المستمدة من تجارب القرن الثامن عشر، في محاولة لإسقاطها على المنظومة الجمعوية وتقسيماتها على مستوى المنطقة العربية، من منظمات غير حكومية حديثة النشأة وأهلية متأصلة، مع التحفظ على مصطلح «الأهلية» وتوظيفه التاريخي غير المنسجم بين منطقة المغرب العربي ومشرقه.

إنّ التنظير النيوليبرالي القائم على فصل قطاعات المجتمع بعضها

عن بعض، وإحالتها إلى جندرة، بيئة، تنمية بشرية، مكافحة الفساد، مساءلة، حوكمة، حقوق إنسان، تمكين المرأة، مع الربط وفق الحاجة السياسية بين قطاعين أو قضيتين أو ثلاث، هذه التلفيقية لم تعد صالحة ولا يمكن اعتمادها أداة للتحليل في زمن انتفاضات «الفقر وفقدان الحريات والأمان»، ولا تساعد على فهم طبيعة الأنظمة العربية ومكوّنات آلياتها السلطوية والأمنية والعسكرية والاقتصادية والمالية والاجتماعية والثقافية، وبالتالي فهم إشكالية الترابط بين مؤسسات هذه الأنظمة المختلفة التسمية من الناحية الدستورية المتطابقة، من جهة، وبين الممارسة من جهة أخرى.

إنّ مفهوم «الشعب يريد» يحيلنا، من ناحية التحليل، إلى ضرورة تفكيك طبيعة الأنظمة وفهم الثقافة المساندة لممارساتها، وبالتالي فهم انقلاب معادلات القوى بين هذه الأنظمة والإرادة الشعبية المطالبة بنظام ديمقراطي تكون فيه السيادة المطلقة للإرادة الشعبية، لأنّ المعنى العميق لشعار وممارسة «الشعب يريد اسقاط النظام» هو توجيه هدف التغيير نحو إعادة صياغة جذرية للعلاقة بين الحكام والمحكومين، وهو أمرٌ يحتاج عملية تحليلية لقيم النضال الجديدة التي أصبحت تشكّل وعياً جديداً براغماتياً تتجلى في صورة الإصرار والمطالبة بتأسيس مجالس تأسيسية تعمل على صياغة معايير لصياغة القانون الأسمى للدولة ومؤسساتها التشريعية والتنفيذية والقضائية، مع الإصرار على الخروج بقوانيين فرعية تطبيقية لروح القانون الأسمى الضامن للحريات العامة والفردية، إلى جانب التداول السلمي للسلطة وتسيير الشأن العام.

أي إننا أمام مرحلة ارتداد إيجابي إلى مرحلة التأسيس الأولى التي

تلت مرحلة معركة التحرر الوطني، وهو ما يتنافى مع القراءة النمطية عند بعض أصحاب التوجهات الدوغمائية ونظرياتهم الاجتماعية الكلاسيكية الغارقة في الرومانسية التي تضع قوانين حتمية لتغيير المجتمعات ضمن حركة مضبوطة استاتيكياً، ولا حراك بالنسبة إليها إلّا في حال انسجام الظروف الموضوعية المصنّفة وفق شبكات تحليل معمّمة لجعل أهل هذه النظريات الانسجامية يهملون عامل القدرة الذاتية المجتمعات على اختيار لحظة التحرك عند توفر العامل المفجّر.

لقد فقد أصحاب النظريات الشمولية القدرة على التنبؤ في زمن ثوران الشعوب العربية، وأصبحوا يفسّرون تفسيراً تعميمياً قائماً على مقاربات ملفقة تنطلق من أبجدية كرّاسة الحسابات والمصالح، لا من الفهم الواقعي للأسباب ومحرّكها، لا سيّما من الكامن الثقافي الذي أُهمل في العملية التحليلية الكلية.

إنّ كتاب عبد الحسين شعبان الاستباقي، إذاً، يمكن أن يُعتمد في دراسة **الحركات المطالبة بالتغيير في المنطقة العربية**، لا سيّما اليسارية والماركسية التي تحتاج إلى الكثير من التأني، وإلى جهد نظري وشبكة للتحليل المكيّف لفهم الأسباب الأساسية الداخلية، مع عدم إهمال العوامل المساعدة الخارجية التي قد تكون متحكّمة وموجّهة لمرحلة ما بعد تحقيق المطالب التأسيسية للقوى الاجتماعية لهذا الثوران غير المسبوق في تاريخ المنطقة، السياسي والاجتماعي، الذي تميّز بإعادة توظيف قيم العدالة والإنصاف المرسّخة في ثقافتنا الشعبية.

هنا يصبح السؤال عن الأسباب والدوافع غير مجدٍ، لأنّ أسباب ودوافع الثوران الموضوعية قائمة ومتواجدة في كل دول المنطقة، وباستمرار، على مستوى الحياة الاجتماعية اليومية، وكذا على مستوى

الممارسات السياسية المنحرفة، ولا يوجد استثناء في ذلك. لكنّ السؤال الأجدى يجب أن يركّز على الكيفية التي حدث بها هذا الثوران الشعبي، ومن ثم إيجاد آليات التحليل الناجعة لفهم طبيعته وأفاق توجهاته التي يمكن لكتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) للمفكر العراقي الدكتور شعبان أن يكون إحدى المرجعيات التي تساعد على بناء باراديغماتها التحليلية، إضافةً إلى كتبه عن المجتمع المدني وقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص45.

(2) وصف الفيلسوف الماركسي سلافوي جيجك (زيزك).

(3) عام 1939.

(4) Extrait de document édité par le PCA en 1958: Essai sur la Nation algérienne

(5) la prise de conscience chez les peuples est progressive, tant dans les masses que dans les organisations politiques

(6) انظر الطاهر لبيب: أسئلة الثورة 6، سؤال الفاعل.

(7) تحطيم المرايا، ص10.

(8) تحطيم المرايا، ص27.

(9) تحطيم المرايا، ص45.

(10) تحطيم المرايا، ص47.

(11) تحطيم المرايا، 48.

(12) تحطيم المرايا، 136.

في نقد الماركسية السائدة
عبد الحسين شعبان يحطّم مراياه(*)

د. عبد الله تركماني(**)

بعد حوالي تسعين سنة على بداية الحركة الشيوعية في المشرق العربي تزداد التساؤلات حول ماضيها وآفاق مستقبلها: ما حصيلة هذه التجربة؟ ما موقعها في سيرورة التغيّرات العميقة التي شهدتها المنطقة والعالم؟ كيف نفسّر قصور وعي أحزاب هذه الحركة؟ هل يعود السبب إلى الولادة غير الطبيعية وتوجّهها السياسي والفكري المنفصل عن الواقع العربي أم يعود السبب إلى تبعيتها للاتحاد السوفييتي والتماثل مع سياساته وتوجيهاته أم إلى بنيتها الداخلية وأشكال تنظيمها؟ ما هي مكانة الماركسية في عالمنا المعاصر؟

في حوارات أجراها خضير ميري وجمعها في كتاب (تحطيم المرايا - في الماركسية والاختلاف) قدّم الكاتب والمفكر والصديق الدكتور

(*) ورقة قُدِّمت في إطار ندوة حول كتاب «تحطيم المرايا، في الماركسية والاختلاف» بدعوة كريمة من «منتدى الجاحظ» بتونس 3 تموز 2010. ونشرت في صحيفة القدس العربي بتاريخ 2010/9/16.

(**) باحث وكاتب سوري له العديد من المؤلفات السياسية والفكرية، وكانت أطروحته لنيل الدكتوراه عن الأحزاب الشيوعية العربية. وهو قيادي سابق في الحركة الشيوعية السورية.

عبد الحسين شعبان حزمة كبيرة من الآراء حول مختلف القضايا الفكرية والسياسية التي تحاول أن تتعمق، في محاولة للإجابة عن الأسئلة السابقة والقضايا العراقية والعربية والدولية، انطلاقاً من تجربته في الحزب الشيوعي العراقي.

في رحلتي مع الكتاب وجدت من الصعوبة الفصل بين الفكر والموضوع، فالدكتور شعبان يتسلل إلى العقل والقلب معاً بعلمه وفكره وعمق تحليله، والكتاب عمل استثنائي من حيث جرأته ومن حيث زخم الأفكار التي ينطوي عليها، بما يعكس خصوبة التراكم المعرفي ومهارة التحليل.

تعريف أولي: هاجس الحرية، المشترك الإنساني، الحب الدائم

كان الصديق الدكتور شعبان، ولا يزال، مثيراً للجدل في تجربته السياسية والفكرية، وهو أحد أهم ممثلي اليسار العربي المنفتح على قضايا العدل والسلام والتنمية والديمقراطية وحقوق الإنسان، مع بقائه مخلصاً لنقديته الماركسية في مجال المنهج الوضعي النقدي الذي يمارسه منذ عدة سنوات، وقد عاينت ذلك شخصياً منذ اللقاء الأول بيننا عام 1989. ومما قاله في ذلك: «لقد أجريت النقد الذاتي لتجربتي الخاصة، الفكرية منها والسياسية والتنظيمية، فبدأت بمراجعة بعضٍ من أطروحاتي وتدقيقها وتقليبها في ضوء المنهج الوضعي النقدي، وتوقفت عند الكثير من محطات تجربتي، لا سيما استمرار وجودي في الحزب الشيوعي دون قناعتي لفترة غير قصيرة...»[1] من هنا نستطيع تفهم تحطيم مراياه القديمة التي لم تكن تعكس حقيقة رؤاه، ومحاولة إنشاء مرايا جديدة تعكس رؤاه الفكرية والسياسية

والحقوقية: «لقد كنت وما زلت في حالة قلق إنسانيّ مستمر، ولا تستكين روحي لموقف متكاملٍ سرمديٍّ نهائي إلّا ووجدت ذلك ضرباً من الوهم أو الوعي الزائف، لذلك سرعان ما أبادر وأجتهد، وقد أخطئ ولا أصيب، ولكن ما إن تتوفر لديَّ معلومات جديدة ومعطيات حديثة حتى أراجع نفسي وأتّخذ الموقف المناسب»[2].

كان هاجس الحرية أهم انشغالات الصديق الدكتور شعبان: «تظلّ الحرية هي الهاجس الأول لكل شيء، لا سيّما للمثقف، فبدونها تغدو كل الأشياء باهتة .. للحرية، أو غيابها، أثرها وانعكاساتها على المثقف وفعله الثقافي ونشاطه الإبداعي»[3]. وفي هذا السياق قدّم خلاصة تجربته للمثقف العربي بثلاثة دروس: أولها، التمسّك بالحرية كقيمة عليا وشرط لا غنى عنه وخيار لا عودة فيه وضرورة لأي عمل إبداعي أو اجتهاد فكري أو عمل حقوقي، وثانيها، الانتماء إلى العقل الذي لا يمكن تعويضه بأيّ شيء آخر، وهو يسبق كلّ أيديولوجية أو عقيدة أو قومية أو دين أو مذهب أو انتماء عشائري أو جهوي، وثالثها، الإيمان الكامل بأنّ الإنسان هو الأصل وهو مقياس كل شيء، وبالتالي لا يمكن لمثقف حقيقي أن يؤمن بالتمييز على أساس جنسي أو قومي أو ديني أو اجتماعي أو لغوي أو لأيّ اعتبار آخر. إنّ المثقف الحقيقي هو الذي يسعى إلى التآخي بين البشر على أساس المشترك الإنساني، مع إيمانه بالتعددية والتنوع والتواصل بين الثقافات والحضارات، إضافةً إلى حقوق المرأة والأقليات.

وفي ذلك يقول: «... لا أشعر بعروبتي وبانتمائي إلى الإسلام الحضاري، مع وجهتي الحداثية، ولا بإنسانيتي ومواطنيتي إن لم أقرّ

وأعترف علناً بحقوق الشعب الكردي، وخاصةً حقه في تقرير المصير واختيار شكل العلاقة مع شقيقه الشعب العربي، وبحقّ الأقليات في التطور والانبعاث وتلبية حقوقهم الثقافية والإدارية وضمان ذلك دستورياً، مع مراعاة وتأكيد مصلحة العراق ووحدة شعبه ووطنه ككلّ واختيار طريقه الديمقراطي»[4].

وبصفته خبيراً قانونياً يرى الدكتور شعبان أنّ النظام الفيدرالي هو من الأنظمة المتطورة عالمياً، كما يرى أنّ الدولة المركزية واحتكار القرار السياسي والإداري لم يعودا ممكنين في ظلّ عالم يتجه نحو اللامركزية وتوسيع دائرة المشاركة واحترام الخصوصيات.

لقد أولى الدكتور شعبان التسامح اهتماماً كبيراً، وأفرد له أكثر من كتاب وبحث ومحاضرة: «إنّ حق الإنسان في الاختلاف والتمايز الطبيعي وتعدد الهويات الثقافية هو حق مشروع، ولا ينبغي أن نقدّم تراتبية سياسية لصنع ودعم أي نوع من الاضطهاد العرقي أو الطبقي أو الإثني أو غير ذلك، وهو ما يشكل جوهر فكرة التسامح وما ترنو إليه»[5].

وهكذا، فإنّ حديقة الحب لدى الدكتور عبد الحسين تتسع لأنواع الزهور والورود والرياحين، فالحب عنده هو الحالة المباركة الأبدية لأنه ضد الروتين وضد الاستكانة وضد الرتابة، وبدون نوره يحلُّ الظلام والزمهرير: «أنا في حب دائم، لم أتوقف لحظة ولم تخلُ نفسي لحظةً من حب كبير.. في الحب نبحث عن وطن يختفي خلف ثياب امرأة، نبحث عن ذواتنا الممزقة وأرواحنا المستنفرة، عن الثقة التي نمنحها لمن نحب ونرى فيها ما في داخلنا من دهشة وإثارة وملكوت سري وسحر متفجر»[6].

في معنى تحطيم المرايا

إنه الحوار مع الذات ومع التاريخ، هو استعادة ومراجعة منولوجات داخلية ونقدية ووقفات تأملية لفحص الأخطاء، يقول شعبان: «كنت كثيراً ما أجد نفسي خارج المؤسسة أو أغنّي بإيقاع مختلف عنها، حتى وإن كنت داخلها، لكنني لا أريد أن أحسب نفسي عليها لأنني أختلف معها كثيراً أو أشعر، في أحيان كثيرة، أنني لست منها.. أين (أناي) من هذا (الجمع) الحاشد، ولماذا عليَّ التماهي فيه لحدّ الذوبان»[7]. وفي هذا السياق يقول: «الماركسية التي وصلتنا كانت معلّبة ضمن قوالب وأنساق تستبطن الاصطفافات الجاهزة حيث تذوب كيانية الفرد وخصوصيته في إطار الجماعة... لذلك وضعت مسافة بيني وبين العمل الحزبي والسياسي، على الرغم من عدم ابتعادي عنهما، لكني اخترت النقد المنهجي للظواهر، ومنها الظاهرة الحزبية والسياسية»[8].

وقد تحدّى الصديق شعبان تلك الاصطفافات: «الإنسان الذي لا تغيّره التجارب ولا تترك الأحداث تأثيرها عليه يصاب بالصدأ ويتآكل»[9]. وفي المقابل، عمل على بناء مرايا جديدة تعكس حقيقة ماركسيته النقدية: «الماركسية بحاجة ماسّة إلى عمليات تحديث جدلية مستمرة... كانت الماركسية نتاج عمل فكري متواصل ومتصل، لا سيما منهجها الجدلي، وكونها أداة للعمل، الأمر الذي أعطاها طابع الاستمرارية والكونية، ويمكن الاسترشاد بها لتحليل الظواهر واكتشاف القوانين العامة والخاصة في كلّ مجتمع. ولعلّ ما يجعل الماركسية صالحة للعمل وغير قابلة للنضوب هو قدرتها الذاتية على التفاعل الجدلي مع العالم»[10].

المنهج النقدي

على ضوء تجربته في الحزب الشيوعي العراقي، وما عايشه من تطورات، صنّف الدكتور شعبان الماركسيين ضمن خمسة أصناف: أولها، «الماركسيون الطقوسيون» الذين لا يفقهون شيئاً في الماركسية، وتقوم مهمتهم على المشاركة في الاحتفالات وإحياء بعض المناسبات، وثانيها، «الماركسيون المدرسيون» الذين يحفظون عن ظهر قلب بضع عناوين حول الاشتراكية، مستقاة من المدرسة السوفييتية، ويرددونها ببغائياً، وثالثها، «الماركسيون المسلكيون» الذين هم جزء لا يتجزأ من الماكينة الحزبية والمنفذين لسياستها دون أيّ نقاش، ورابعها «الماركسيون الذرائعيون»، أصحاب الجمود العقائدي الذين يبرّرون كل خطوة يتّخذها الحزب، ويعتبرون أنّ النظرية الماركسية لا تخطئ، حتى ولو تناقضت النظرية مع الواقع، وخامسها، «الماركسيون العولميون» الذين روّجوا للمشروع الأمريكي بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وانتظروا منه الخلاص، خصوصاً في مواجهتهم للديكتاتوريات العربية، والذين هلّل قسم كبير منهم للاحتلال الأمريكي للعراق[11].

ويخلص الدكتور شعبان إلى أنه من «الماركسيين النقديين المجتهدين» الذين أضاعتهم بيروقراطية الأحزاب الشيوعية العربية: «لا أعتقد أنّ مثقفاً مثل إلياس مرقص، الذي سبقنا بعقود، لم يكن ماركسياً، وأعتقد أنه قرأ الماركسية باعتبارها منهجاً حياً وقابلاً للنقد... ولعله كان أكثر ماركسية من الماركسيين الرسميين الذين حملوا صولجان الماركسية ولبسوا قبعاتها، لكنهم ظلوا خارج صومعتها، وبعيدين عن روحها وجوهرها وملكوتها»[12].

إنّ ما يهمنا في الماركسية، حسب الدكتور شعبان، هو روحها

المتوثبة والمؤمنة بأنّ الغاية، أولاً وأخيراً، هي الإنسان وحقه في تقرير مصائره وأقداره. وهنا يحضر بجلاء دور المثقف العضوي الذي تحدث عنه غرامشي، وهو الأنموذج الذي يتمثله الدكتور شعبان، إنساناً وكاتباً ومفكراً، في رحلته النضالية ومختلف أنشطته: «إنّ الفكر الوضعي النقدي هو فكر تعايشي وتسامحي، إنه فكر يبحث عن نقيضه، بل ويضطر أحياناً إلى تربيته في داخله»[13].

فعلى الرغم من أنّ الماركسية قد جاءت قبل عصر تطور العلوم الإنسانية الكبير، فإنّ من الصعب الحديث عن علم إنساني لم تُخصبه ماركسية ماركس. فقد أثّرت في الدراسات الاجتماعية من عدة نواحٍ، إذ قدّمت توجّهاً جديداً للبحث التاريخي نأى به عن وصف الأحداث معزولة عن بعضها بعضاً وعن واقعها، وانتقلت بالمنهج إلى بحثٍ مركّب من عمليات اجتماعية واقتصادية متصلة ومترابطة، وبذلك كانت المقدمة للمدرسة البنيوية أو المنهج القائم على اختصاصات متعددة. كما أبرزت مفهوم البنية الطبقية للمجتمع، ولفتت الأنظار إلى أهمية دراسة تكوين الطبقات الاجتماعية في التاريخ.

ماركسية القرن الحادي والعشرين

إذا كانت ماركسية ماركس قد عممت معارف القرن التاسع عشر وسعت لاستنباط حلول ومعالجات للتنمية والتطور تنسجم معها، فذلك لأنها كانت في صراع بينها وبين ذاتها من جهة، وبينها وبين حركة التطور التاريخي من جهة أخرى، وبهذا المعنى هي قابلة لأن تنفتح على قضايا القرن الحادي والعشرين، بعد أن تتخلص من النواقص التي لم تولها الاهتمام اللازم: «الماركسية، بالنسبة إلي، نسق فكري ومنهج

جدلي لا يشكّل فيه ماركس إلّا حلقة من سلسلة حلقاتها المتصلة والمستمرة واللامتناهية»[14].

وفي هذا السياق يشير الدكتور شعبان إلى النقص تجاه فهم علم النفس الذي بات يحتل موقعاً مهماً في التحليل الاجتماعي والسياسي، كما قصّرت الماركسية في رؤية الدين والموقع الذي يحتله في حياة الشعوب، وقصّرت في فهم المسألة القومية في عالم الجنوب السائر في طريق النمو، لكنّ أكبر أخطاء الماركسية قد تكون في نظرتها إلى الدولة التي بشّرت بزوالها مع تقدم المجتمع نحو الشيوعية، لكنّ التجارب أظهرت أنه، تحت لافتة اضمحلال الدولة، جرى بناء أضخم دولة بيروقراطية واستبدادية. لقد تجاهلت الماركسية جوهر المسألة السياسية، أي مسألة الديمقراطية، مسألة العلاقة بين الدولة والأفراد والطبقات، التي هي أساس كل ديمقراطية نسبية، وضمانة لتكوين سلطة معبّرة عن مصالح الأغلبية.

ولأنّ الصديق شعبان يتمنى أن نصل إلى ماركسية جديدة تنسجم مع متطلبات القرن الحادي والعشرين، لا سيّما بعد العولمة وفي ظلّ ثورة الاتصالات والمعلومات والانفجار العلمي والتقني، فإننا نعتقد معه أنّ الماركسية النقدية يمكن لها أن تتعاطى مع قضايا القرن الحادي والعشرين بفعالية إيجابية: «لعلّ ما يجعل الفلسفة الماركسية صالحة للعمل وغير قابلة للنضوب هو قدراتها الذاتية على التفاعل الجدلي مع العالم... إنها تأسيس في تاريخ الأفكار، ولعلّ معظم المعضلات الجديدة إنما تدخل أو تندرج في باب التفعيل والتشغيل المعرفي.»[15] ونرى معه أيضاً «أنّ أممية جديدة في طورها إلى التأسيس، بعيداً عن مفاهيم التابع والمتبوع وصيغ الإذعان و(الرفيق

الأكبر) و(الأصغر) والتدخل في الشؤون الداخلية، بل أساسها الاستقلالية والاحترام المتبادل والتضامن الأممي والاجتهاد والتنوع في تطبيق الماركسية النقدية غير الأرثوذكسية أو الماركسية المحنّطة التي تحوّل بعضها إلى مجرد محفوظات أو شعارات»[16].

أهم إشكالات الدولة العراقية

على الرغم من «تآكل» الوطنية العراقية، نتيجة صعود موجة الأحزاب والجماعات الطائفية؛ فإنّ الدكتور شعبان بقي مهموماً بمستقبل الدولة العراقية، لذلك نجده يوصّف اختلالاتها البنيوية بثلاثية جوهرية: أولها، ضعف البنى وهشاشة التراكيب التي قامت عليها، وثانيها، عدم تلبية مطالب الشعب الكردي، حيث ظلت القضية الكردية دون حلّ، ما أدى إلى تبديد طاقات العراق في حرب داخلية «الأمر الذي دفع العراق بسببه الكثير، وعلى الأقل حروباً وأعمال عنف دون أن يحقق أحد شيئاً بالوسائل العسكرية، الأمر الذي يحتاج إلى حلول سياسية، سلمية، حقوقية، تخدم المشترك الإنساني والأهداف المشتركة»،[17] وثالثها، تعاظم وازدياد المشكلة الطائفية منذ صدور قانون الجنسية العراقية رقم 42 سنة 1924 وتجلياته.

كما تحدث الدكتور شعبان عن ثلاثة تحديات استراتيجية في العراق الجديد: أولها، التحدي الدولي، خصوصاً بالقسمة الطائفية ـ الإثنية التي جاء بها بول بريمر في مجلس الحكم الانتقالي، وما رافقها من انفلات أمني وعنف مستمر واستشراء الطائفية واستفحال ظاهرة المليشيات، إضافةً إلى تفشّي الفساد والرشوة والبطالة وغياب مرجعية الدولة وضعف الشعور بالمواطنة، وثانيها، التحدي الإقليمي الذي يعيق تطور

الوضع العراقي بشكل سليم، خصوصاً بحكم التأثير والامتداد والمصالح، والضغط على بعض القوى الداخلية لاستحقاقات مذهبية أو إثنية أو سياسية أو اقتصادية إقليمية، بما يؤدي إلى تعكير «الوحدة الوطنية» العراقية، وثالثها، التحدي الداخلي، بما هو استحقاق تاريخي لترسيخ قاعدة الحريات الفردية والعامة، وإعادة النظر في القوانين والأنظمة السائدة لتخليصها من كل ما له علاقة بكبح حقوق الإنسان، وبالتالي الانتقال من الاستبداد والتسلط إلى الحرية والديمقراطية.

المسألة القومية

يعتقد الدكتور شعبان أنّ مخالفة المزاج العربي العام في المسألة القومية وفي الموقف من الدين «باعتباره واحداً من أركان الاجتماع البشري»، وما رافقهما من ثغرات نظرية وسياسية وعملية، جعلت مهمة الحركة الشيوعية في العالم العربي صعبة: «لقد تعاملت الأدبيات الماركسية مع المسألة القومية باستخفاف كبير، وكنّا غالباً ما نتندر على القومية و(القومجية) دون أن نميز الفارق بين العروبة، التي هي انتماء شعوري وفطري ووجداني، وبين القومية التي هي آيديولوجيا أو عقيدة... لم يكن هناك ثمة وعي نقدي لليسار العربي وللماركسيين العرب بشأن الهوية العربية وطبيعة الصراع العربي ـ الإسرائيلي، فإضافةً إلى الاتّكالية والكسل الفكري وتنفيذ تعليمات المركز الأممي؛ كان هناك قصور في فهم طبيعة العلاقة من خلال رؤية مركبة ومتداخلة للوعي التاريخي العربي... ولعلّ الموقف من القضية العربية، لا سيّما موضوع الوحدة أو الاتحاد، ظل يمثل عنصر ضعف لدى الحركة الشيوعية بشكل عام... إذ إنّ النظرة السائدة ظلّت قاصرة وتعكس قراءة مغلوطة للمنهج الماركسي وفهماً مسطّحاً لأطروحاته ونصّيته في

غير مكانها، خصوصاً أنّ ماركس كان يتحدث عن القومية بمنظار أوروبي وليس بمنظار التحرر القومي»[18].

وعليه فقد رأى أنه كان على الماركسيين العرب تبنّي شعار الوحدة العربية والدعوة إلى تحقيقها بالأسلوب الديمقراطي، خصوصاً وأنها ستسهم في وحدة الطبقة العاملة العربية وكادحي البلدان العربية الذين يمكنهم، باتحادهم ودورهم في النضال الوطني والقومي، الإسهام، على نحو أكبر، في النضال الاجتماعي والطبقي.

أما بخصوص القضية الفلسطينية فهو يرى «أنّ الإنسان الفلسطيني هو (النموذج الأممي) للاضطهاد على المستوى الكوني، لا سيّما وأنه قد اقتُلع من أرضه وصودر حقه الإنساني الأول في تقرير المصير، جماعياً وفردياً، وذلك بإلغاء كيانيته في أكبر عملية سطو على التاريخ.»[19] كما ويعلن انحيازه إلى القضية الكردية باعتبارها «قضية شعب له الحق في تقرير مصيره»،[20] ولكنه ليس مع القيادة الكردية في كل توجهاتها: «هي، مثلها مثل القيادات الأخرى، تخطئ وتصيب، وتتخذ سياسات بعضها صائبة والأخرى خاطئة، وبعضها تلبّي مطامح الشعب الكردي وأخرى قد لا ترتقي إلى ذلك... وإذا كنتُ قد وقفت مع الشعب الكردي وارتبطت بعلاقات صداقة مع القيادات الكردية، إلّا أنني وضعت مسافة بين الفرقاء المتصارعين وتعاملت مع ذلك بالنقد»[21].

وفي هذا السياق اعتبر أنّ أي حل للقضية الكردية في العراق «ينبغي أن يلبّي حقوق الشعبين ومصالح النضال المشترك، سواء كان اتحادياً طوعياً أم تكوين كيانية خاصة، لا سيّما إذا كانت الظروف الداخلية والإقليمية والدولية تسمح بذلك؛ وإلّا ستتعرض الكيانية الكردية إلى الابتلاع»[22].

كما اعترف بأنّ طريق العلاقات العربية ـ الكردية محفوفة بالكثير من العقبات والعراقيل، بل والمخاوف، عراقياً وعربياً وإقليمياً ودولياً، من أهمها:

- محاولة عزل الكرد عن المحيط العربي، وإضعاف ما هو مشترك وإيجابي في تاريخ العلاقات، وتقديم ما هو خلافي وإشكالي.
- السعي إلى إظهار العروبة باعتبارها مسؤولة عمّا حدث للكرد، مقابل ذلك السعي لاتهام الكرد بالانفصالية والعداء للعرب والعروبة وتحميلهم مسؤولية ما حدث وما يحدث، خصوصاً بعد الاحتلال.
- تقديم ما هو طارئ ومؤقت وآني على ما هو استراتيجي وثابت وبعيد المدى، فلا يمكن استبدال شعبٍ آخر بالعرب كما لا يمكن استبدال شعب آخر بالكرد[23].

وخلص الدكتور شعبان إلى أنّ الفيدرالية الكردية هي واقع فعلي إداري وسياسي وقانوني، أما الحديث عن فيدراليات على أساس النسيج الطائفي أو المظلومية فهو أقرب إلى التبديد لا التحديد وإلى التشتيت لا التوحيد.

وأخيراً، إذا كان صحيحاً أنّ قراءة الدكتور شعبان للماركسية تندرج ضمن النقد الموضوعي والمراجعة المطلوبة، لكنه ظل يحاذر الدخول من الباب العريض إلى نقد الماركسية، إذ يبدو أنّ مناقشة أزمة الماركسية تكتسب أهميتها من خلال عدم الفصل بين المنهج والنظرية والتطبيق، بل برؤية العناصر الثلاثة معاً، بما يسمح بتعيين ما الذي يبقى من هذه النظرية صالحاً وضرورياً للتطور الاجتماعي والسياسي، ورؤية ما تقادمه الزمن وبات خارج التاريخ؟

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص62.

(2) تحطيم المرايا، ص91.

(3) تحطيم المرايا، ص103.

(4) تحطيم المرايا، 228.

(5) تحطيم المرايا، ص87.

(6) تحطيم المرايا، ص162 ـ 164.

(7) تحطيم المرايا، ص18.

(8) تحطيم المرايا، ص22.

(9) تحطيم المرايا، 23.

(10) تحطيم المرايا، ص77.

(11) تحطيم المرايا، ص45 ـ 46.

(12) تحطيم المرايا، ص47.

(13) تحطيم المرايا، ص72.

(14) تحطيم المرايا، ص33.

(15) تحطيم المرايا، ص77 و ص94.

(16) تحطيم المرايا، ص53.

(17) تحطيم المرايا، 214.

(18) تحطيم المرايا، ص ص171، 179، 200.

(19) تحطيم المرايا، ص169.

(20) تحطيم المرايا، ص210.

(21) تحطيم المرايا، ص210.

(22) تحطيم المرايا، ص215.

(23) تحطيم المرايا، ص ص223 ـ 226.

المرايا المحطّمة والزئبق الفائض في كتاب المفكر والأكاديمي الدكتور عبد الحسين شعبان

د. حميد حمد السعدون(*)

إنّ اقتحام فضاءات الجدل والحوار في تشريح النظرية الماركسية، وهي أهم النظريات الاقتصادية والسياسية التي تعايش معها من عاش أواخر القرن التاسع عشر ومجمل أيام القرن العشرين، مخاطرة ليست بالهيّنة، ناهيكم عن أنّ فضاء هذا الاقتحام هو الساحة العراقية، وهي ساحة مليئة بالعقائد والطموحات والأطماع والزعل والرضا، بسبب ودون سبب، مع ما تعجّ به من رجال ومشاريع، بعضها محلي والآخر عابر للحدود.

كلّ ذلك يعطي صاحب هذا الاقتحام دور الريادة والجسارة والاحترام لأننا ـ للاسف ـ ما زلنا عاجزين عن معالجة ونقد أخطائنا وهفواتنا وانكساراتنا، تأخذنا في ذلك العزّة بالإثم. كما أننا لم نعتد أن نحاسب أنفسنا، تمهيداً لمحاسبة الآخرين، ولم نتعلّم من انكسارات الآخرين دليلاً على نمو العقل نحو الصحيح والأفضل. ما زلنا في أعلى

(*) أستاذ علوم سياسية، جامعة بغداد «مركز الدراسات الدولية»، له مؤلفات عديدة آخرها: عناقيد النار، 2011.

الهوادج، مغرورين ومتوهّمين بأننا منزّهين عن الخطأ، بل وتتناثر من حولنا كل فضائل الخير، أما الآخرون فهم على العكس منا في كلّ شيء.

لذلك فبين تحطيم المرايا، كعقل تدميري إقصائي، وبين تحطيمها في إطار البقاء عند العمق مما هو عليه من اختناق ومعاناة حدٌّ فاصل قد تختلط فيه الرؤية ويضيع الكثير من الوضوح، وقد تبدو هناك مضاعفات نفسية اجتماعية، لكنّ نقطة الفصل بينهما هي أنّ خطوةً من الفرز الموضوعي تكمن وراء ذلك، وأرى أنّ أ. د. عبد الحسين شعبان، الأكاديمي والمفكر السياسي، قد خبر، إلى حدٍّ كبير، هذا الفصل وارتضاه لموقفه بأكثر من هدف واحد: أولهما أنّ الرجل أراد بإصرار أن يحتفظ بالهامش الإنساني المجيد لوجوده، وثانيهما أنه يعي تماماً أيّ اختلاطات شديدة يزخر بها هذا العصر العولمي المتوحش، وعليه لا بدّ من المقارعة والمخاصمة والحوار لتوضيح ما شاع من تلك الاختلاطات في البنية الوطنية على صعيد العراق، وطنه، وعلى صعيد العالم، من محتوى مسؤوليته الإنسانية والأخلاقية والفكرية ضمن إطار النسيج الذي يجمع هذه المسؤوليات الثلاث التي من الصعوبة أن تجتمع في ذهن واحدة.

لكني أعتقد أنّ المفكر شعبان قد نجح في ذلك: أولاً، ليس من محتوى أنه أراد ذلك في إطار منظومة معرفية ومواقعية أعدّها لنفسه وتأثّر بها، وإنما من منطلق أنه هو هكذا في إطار بنيته العامة وفي حضوره المعرفي وما كوّن أو أضاف، وثانياً، وهذا من المهمات، أنه أصلاً في ما طرح لا يدّعي العصمة والجاه المعرفي الفوقي، وإنما يلحّ على مبدأ الخوض والمكاشفة والتبصّر وثراء الدرس والمعرفة، بعيداً عن لغة التخوين والازدراء والفوقية. وهكذا نجد شعبان، المفكر، يتعلّم

من الآخرين بقدر كونه أستاذاً متمرساً في قراءة ما يجري من حوله، وفي ذلك برهان حياتي لا يلتقطه كثيرون ممن يدّعون العصمة في نفوسهم، والهدف الثالث هو أنّ عبد الحسين شعبان يريد أن يوصل المتلقي إلى المبدأ الإغريقي المشهور: «قل كلمتك وامشِ»، بمعنى أن لا تنتظر ردود أفعال قد تشغل العالم من غير وضوح، تاركاً للتزاوج المعرفي فرصة النجاح في بناء جديد يتلمّس الصدق والأمل والمعرفة والشراكة التي لا تقوم على التحاصص بقدر ما تقوم على تقاسم الفرص من محتوى.

إنّ الإنسانية واحدة في همومها وفي نزوعها إلى الأمن والسلام والعيش الكريم، مع قناعة ملزمة مفادها أنّ ما ليس لك لا يمكن أن يكون لك بصورة منطقية، حتى لو استخدمت كل وسائل السلطة الفتاكة.

وأرى، في إطار الأهداف الثلاثة التي أشرت إليها، أنْ لا بدّ من الاعتراف بأني ألمس في الرؤى والمواقف والتشخيصات التي يطرحها المفكر شعبان العديد من الأنفاق الطويلة، ولكنها على غير أنفاق الآخرين، فهي حسنة الإضاءة نظيفة الأرضية، وهذه من معالم شعبان التي تستحق التقدير.

ومن زاوية هذا العرض أجد أنّ المفكر عبد الحسين شعبان يبني رؤيته للعالم من خلال عدد من المحاور القائمة على تحطيم المرايا، كموجودات للتعاكس ورؤية للخارج، وفي الوقت نفسه يسعى إلى بناء مرايا داخلية تعكس ما في الأعماق من تصورات ومفاهيم، أي أنه يريد أن يكون زئبق مراياه عاكساً حقيقياً للنفس البشرية دون تزويق، وهو بذلك يريد للوعي والمعرفة أن يتعايشا مع ما يحيط بهما، وهو في هذا المسعى يحرص أشدّ الحرص على أن يكون سخياً في معانيه الإنسانية الكبيرة.

ومن محتوى المكاشفة، التي حرص عليها المفكر شعبان في

حواره مع خضير ميري، نشير إلى عدد من الملامح التي تستحق أن تكون صوراً بخطوط وألوان وتمازجات مشروعة:

الملمح الأول: ينظر المفكر عبد الحسين شعبان إلى المعرفة بكونها لا تستقيم إلّا من خلال الحوار، ويعني بذلك الحوار الحقيقي القائم على المناصحة وفنّ الإصغاء إلى الآخر، والابتعاد عن كل أشكال الشطب والإقصاء والتشكيك وإلصاق التهم الجاهزة بمن يختلفون معنا في الرأي، وهو للأسف مما تحفل به الآن المعارف، عبر العديد من وسائل الاعلام، بل الأدهى من ذلك هو أنّ مؤسسات سياسية وأكاديمية معنية بالرأي العام قد توحّلت أو تزحلقت في هذه الأدران. فالحوار، عنده وسيلة تداولية وطقس معرفي لا يمكن اعتماد بديل له، وهو بذلك يعلن، بصورة واضحة وجريئة، موقفه المضاد لتأسيسات المعرفة الجاهزة التي تطرح وجودها، في إطار اختلاف وتزييف، بأنها الوحيدة التي تتحلى بمفاهيم الصحة، وأنّ ما عداها لا يرقى إلى ذلك، وهكذا يكون قد حقق أحد أهم مستلزمات الاكتشاف والإمساك بالبنية المعرفية.

الملمح الثاني: إنّ المفكر شعبان، من خلال مفهوم الحوار وأصوله وموجباته، يأخذنا إلى نظرية التفكيك، وهي عنده مسؤولية لا بّد منها، كونها تقوم على مبدأ التفكيك المسؤول وليس التهديمي. بمعنى أوضح، إنه يظل يحتفظ بالعناصر «المفكّكة» ليوظف جزئياتها في إطار تشكيل جديد يأخذ بالرؤية القائمة على معاينة الحاضر من خلالها، وبذلك ينحو منحى المناضل الذي يتحسّس مسؤوليته باستمرار دون أن يقع في الكسل أو الجزع مما هو عليه. وهذه المواظبة غايةٌ في تأسيس المزيد من متطلبات احترام النفس، متابعاً في ذلك منحى المفكر الراحل نصر حامد أبو زيد الذي خاض غمار «تخليص الحاضر من سلطة

الماضي» في سياق مهمة فكرية انقاذية، وإعادة توظيف الماضي بما يؤدي إلى استحداثه، وهي من أصعب المهمات الفكرية، إذْ أنها قد تؤدي إلى الشطط الفكري. غير أنّ كلا المفكرين ـ شعبان وأبي زيد ـ ظلّا محافظين على أمانة التوصيل الفاعل بين المكونين الزمنيين في إطلالة فكرية، وهذا بحدّ ذاته ما جعل الشخصيتين على درجة عالية من القيمة الاعتبارية.

الملمح الثالث: إنّ المفكر عبد الحسين شعبان قد خاض، تحت ضرورات الاضطرار، معارك ضارية ضد «الأصولية» الماركسية المدرسية التي لم تجد سوى التمسك بتطبيق النصوص الجاهزة، التي كان لها زمانها، على الحاضر. وكان هذا، بحدّ ذاته، افتراق الدكتور شعبان عن أولئك المروّجين لتلك «الأصولية» التي جاءت أصلاً من ترجمات غير دقيقة وعرجاء وخارج روحها الحقيقية. كما خاض، في موازاة ذلك، معارك في ما يتعلق بالرؤية الماركسية إلى الدين والقومية، وما تتطلبه أصول اللعبة السياسية، ليس بمعنى اللعب والمساومة وإنما في إطار التحرّك النظيف الذي يضع بالاعتبار المنافسة التي تؤدي إلى الفوز الصحيح، ومن هنا كان تأكيده على الحوار، كما أشرنا.

أما **الملمح الرابع** فنلتقطه في سياق متصل يتعلق بالمعارك الفكرية التي خاضها ويخوضها المفكر شعبان؛ فهو لم يعتكف بعيداً عن شرطه الإنساني اليومي في المعايشة والعلاقة والفهم والتعاضد والخصومة الشفافة والحرص على أن يظلّ عند أمانة الموقف مهما كانت الضغوط والإغراءات الأخرى، وهذا ما يؤشر لنا إلى أنّ المفكر شعبان قد حرص على ألّا يدخل معترك التجارة السياسية التي نشهدها الآن في أكثر من موقع وأكثر من موقف عراقياً.

إنّ الوقت الذي يمرّ بنا مختلف باختلاف مشروعه العقلي الذي يحتاج إلى إشباع الرغبات العقلية التي لا تتوقّف ولا تنتهي إلّا بتحريك الساكن؛ فليس من الضرورة أن يكون إحياء الأرض الميتة مقترناً بالماء السماوي وحده، ولا نجد ضرورة في أن يكون الحجر الملقى في مياه راكدة ثميناً أو جميلاً أو كريماً، إنمّا المهم أن يكون الراكد قد تحرّك لكي نعرف الحقائق، بما يكون بإمكانها تغيير كل ما هو نفسي وجسدي نحو الأفضل، خاصةً وأننا نعيش أزمةً بين الفكر الأسطوري المفعم بالسكوت وبين الساكن والمتكلّس من الفكر، وهذا ما كان واضحاً، بوجع ظاهر، في أكثر من موقف في مرايا المفكر شعبان.

الجميل في مرايا الدكتور شعبان، الشفافة والصقيلة، هو أنّ له آراء في المرأة والشعر والنصوص الأدبية الأخرى وفي المعارف السوسيولوجية، وهي من الآراء المهمة التي تصلح للبناء عليها في وضع معايشة إنسانية وأخلاقية، في إطار منظومة تحول دون استفحال الخلل. وفي كل ذلك، فإنّ الآراء التي يقدّمها المفكر عبد الحسين شعبان في هذه الظواهر هي آراء مفتوحة تقتضي الحوار بقدر ما تقتضي الفهم، وتقتضي المخاصمة بقدر ما تقتضي القبول، وهنا تكمن المواقف الفكرية المرصودة للحياة، لا لتكون مجرد ديكور نظري.

تحطيم مرايا الأيديولوجيا

ميشيل كيلو(*)

هذه ليست المرة الأولى التي يدلي فيها الصديق الدكتور عبد الحسين شعبان بدلوه حول الماركسية والحركة الشيوعية في تجربتها العالمية والمحلية، ويقدّم تقويمه ورؤيته النقدية لهما، في إطار عام يغطّي سائر تجلياتهما النظرية وممارساتهما ومشكلاتهما، الراهن منها والمستقبلي، لكنها المرة الأولى التي يتعامل فيها مع هذه الموضوعات باعتبارها رزمة واحدة، ويتأملها بثقافته الواسعة، بل الموسوعية، التي تغطي جوانب كثيرة من المعرفة والواقع، ورؤيته النقدية التي تتفحص بعمق المسائل المتنوعة، خاصةً تلك التي بقيت عندنا زمناً طويلاً خارج النقاش والتأمّل العامين، واعتبرت صحيحة إلى الحدّ الذي يجعلها تتجاوز اختبارات الواقع والتاريخ وفاعلية البشر وتجاربهم، ويقول فيها، بنزاهة الباحث عن الحقيقة، حيثيته العليا التي يعيد إنتاج مواقفه ورؤاه بدلالتها، فلا غاية له غيرها، ولا معيار لصحتها غير تطابقها مع الممارسة الإنسانية، الفكرية والعملية، ولا مجاملة أو محاباة لشخص أو

(*) مفكر وباحث سوري، له مؤلفات عديدة.

حزب أو تجربة أو دولة، بل تمسك بأولويتها. ذلك أنّ عبد الحسين شعبان مثقف يعمل في الشأن العام، وليس سياسياً يُخضع معاييره ومواقفه وفكره لمصلحة ما، سواء كانت مصلحة حزب أم دولة أم حركة. هنا يقتدي عبد الحسين شعبان بموقف فريدريك إنجلز، الذي غيّبته الأحزاب الشيوعية العربية عن وعي أعضائها طيلة عقود كثيرة، في ما يتصل بعلاقة المثقف بالسياسة.

كان إنجلز قد أرسل إلى جريدة الزمن الجديد مقالة حول حرب الشوارع، فحذفت هيئة التحرير منها جملة تعلن نهاية زمن المتاريس وقتال الشوارع بسبب التجديدات التقنية في السلاح ونمط هندسة المدن الجديدة التي تعتمد مبدأ الشوارع المستقيمة والمفتوحة والعريضة. كان إنجلز يسعى إلى تبصير العمال بعواقب التمسّك بتكتيكات وأفكار فات زمانها، فلم تعجب فكرته إدارة الجريدة فحذفتها. شكا الرجل عندئذ أمره لماركس الذي شجّعه على أخذ موقف حازم، وذكّره بأنّ تحرير العمّال من صنع أيديهم، وأنّ أحداً لن يحرّرهم -حزب أو غيره - إن لم يحملوا قضيتهم ويصنعوا حريتهم بأنفسهم، قبل أن يضيف ما يؤكّد رغبته في البقاء خارج أيّ حزب، حتى إن كان حزباً عظيماً وواعداً كالحزب الديموقراطي الاجتماعي في ألمانيا الذي رأى إنجلز فيه حالة سياسية فريدة تجتمع فيها أنضج نظرية ثورية، هي الماركسية، مع القوة المادية الجبارة للطبقة العاملة الألمانية.

عندئذٍ أرسل إنجلز رسالة إلى هيئة تحرير الجريدة تساءل فيها: منذ متى كانت ضرورات السياسة ومسائلها تعلو على ضرورات الفكر وحريته؟ ومن قال لكم إنّ صحافة الحزب يجب أن تخضع للجنته

المركزية؟ ألا تعلمون أنها المختبر الذي يجب أن تبلور الطبقة العاملة رؤاها ومواقفها فيه بكلّ حرية؟

أكّد إنجلز في رسالته الفارق بين حرية الفكر وبين السياسة، ووضع الأولى فوق الثانية، وقال إنها تنتمي إلى حقل يختلف عنها، ويجب أن نراها بدلالته بدلاً من أن نراه بدلالتها، كي لا تسقط المعرفة والثقافة، وهي هنا الماركسية، في هاوية آيديولوجيا وظيفية تستخدمها لجنة مركزية كي تسوّغ تدابيرها وإجراءاتها ومواقفها، فتفقد عندئذٍ وظيفتها الرئيسة المتمثّلة في إنتاج نمط من الوعي مطابق للواقع يعين من يتملكه على إنجاز تحرره الذاتي بما هو تحرر إنساني يتخطى شخصه إلى بقية البشر.

على هذه الخلفية لا يترك عبد الحسين موضوعاً نظرياً أو عملياً إلّا ويناقشه، أكان من الماضي أم من الحاضر، ولا يفوته إلقاء نظرات عميقة وثاقبة على المستقبل الذي يرى أنّ ماركسيته ستكون مختلفة حتماً عن ماركسية القرن التاسع عشر لأسبابٍ في جملتها أنّ الواقع قد تخطى جوانب عديدة منها (وهو أمر كان ماركس نفسه قد تنبأ بحدوثه عندما أكّد أنّ الواقع سيتخطّى الماركسية بتحقيقها، وأنّ العلوم والمعارف الإنسانية قد حققت تقدّماً هائلاً في القرن الماضي وجلبت معها مناهج جديدة في البحث والتفكير واكتشافات غير مسبوقة في معرفة الواقع، وهو ما كان ماركس قد تنبأ أيضاً بوقوعه حين تحدّث عن حقبة، بدأت مع الرأسمالية، ستشهد القوى المنتجة فيها تطوّراً لم تعرفه البشرية من قبل، حيث سيتصاعد إلى درجة تجعل المعرفة قوة منتجة رئيسة تحتلّ موقعاً متعاظم الأهمية في التقدم الإنساني وفي

تنويع العمل ورفع إنتاجيته، كما في تغيير موقع الإنسان من العالم والواقع والمجتمع).

على الرغم من تنوع موضوعات الحوار يمكن تقسيمه إلى محاور ثلاثة:

- يتصل أولها بالماركسية، فيحدّد معناها ومنهاجها، ويعيد النظر، نقدياً، في جوانب من فهمها، ويقدّم أطروحات لتجديدها تتمركز حول منهجية مقترحة، هي الوضعية النقدية، تجمع بين جوانب من منهجية ماركس النقدية وبين واقع الفكر والممارسة بعده عموماً وفي عصرنا خصوصاً، مع إلقاء نظرات على تاريخ ومضامين هذه المنهجية تخلّصها من بعض جوانب الضعف التي ظهرت في الحقبة المنصرمة من التطور، وتجعلها قادرة على استيعاب جديد عصرنا، وتمثله وتحويله إلى طاقة جديدة تزيد فرص التحرّر الإنساني.

- ويتصل ثانيها بنقد الواقع النظري والتطبيقي للماركسية في البيئة العربية عامةً والعراقية خاصةً، منظوراً إليهما من زاوية التجربة التاريخية للأحزاب الشيوعية والوقائع العامة التي عاشتها منطقتنا وما عرفته من تحولات مهمة عجزت الأحزاب الشيوعية عن لعب دور مؤثر أو فاعل فيها، مع أنها كانت يجب أن تقوم هي بقيادتها أو -أقلّه - الإسهام الإيجابي فيها، كقضية فلسطين والمسألة القومية.

- ويتصل محورها الثالث برؤى حول مشكلاتنا المعاصرة والحلول التي يقترحها عبد الحسين لها، وتتسم بانفتاح إنساني، ثقافي وسياسي، مدهش يتضح، من الحوار حولها، أنّ مواقفه حيالها ليست جديدة، وإنما ترجع إلى عقود خلت. فلا بدّ أن يقرّ المرء برؤيته الريادية التي

سبق معظم ماركسيي ومثقفي العرب إليها، خاصةً ما يتعلق منها بالموقف من الحركتين القوميتين العربية والكردية، حيث ينطلق من الديموقراطية ويراهما بدلالتها، ويفتح آفاقاً جديدة لفهمهما. وقد بيّنت التطورات والأحداث التالية كم كان على صواب في مواقفه المبكرة منهما، وكم كان الأخذ بها سيجنّب بلداننا وأحزابنا الهزائم والصراعات. في هذا المحور يظهر بجلاء كم يستطيع الفكر الحرّ مدّ يد العون لشعوب وأمم منطقتنا، بمكوناتها المختلفة، وكم يساعد تحرّره من الانحياز الآيديولوجي والأحكام المسبقة على وضع اليد على مفاتيح فهم الحاضر واستشراف المستقبل، وكم فوتت المؤسسة السياسية، المعارضة والموالية، على نفسها وبلدانها، فرص الإفادة من رؤى مكرّسة لإيجاد مخارج من مأزق تاريخي عصيب لا تعرف نخبنا السياسية، الحاكمة والحزبية، كيف تخرجنا منه، بما لديها من برامج وتصورات وخطط.

* * *

ينطلق المفكر عبد الحسين شعبان هنا من فكرة جوهرية يأخذها عن أدونيس ترى أننا في «زمن تتقدم فيه الأسئلة وينهزم الجواب»، زمن انتهت فيه عصمة أيّ فكرة أو مسلّمة أو نظرية، وانفتحت مسائله على الشكّ والتساؤل والحوار، وتوقف فيه السعيّ إلى تفسيرات نهائية لأيّ مسألة كانت، واستحال تلمّس الحقيقة في جوانبها المختلفة بضربة واحدة، وبقاء أيّ معرفة متعالية على واقع يتخطاها كلّما ظهر وجه جديد من وجوهه، في عملية انبساط وتفتح لا تنتهي تجعل من المحال بلوغ حقيقة نهائية تحيط بجميع جوانبه وتتجاوز الزمان والمكان وتستقلّ عن تطوّر وأفكار وممارسات عصرها.

إنّ أول شروط البحث في الماركسية هو ـ بهذا الفهم ـ اعتبارها منظومة فكرية غير كاملة أو مغلقة، ورؤية لا يقلع الواقع عن تخطّي جوانب منها ويبطل أخرى، وتقدّم افتراضات أكّد التطور والتجربة الإنسانية صحة بعضها وخطأ بعضها الآخر، وأخيراً محاولة فكرية غير مسبوقة في واقعيتها وشمولها لتلمّس واكتشاف شروط تحرّر إنسان هذا العالم، إنسان الواقع المتعيّن، لتحرير نفسه فيه وليس في أيّ عالم مجرّد أو غيبي. كما أتت الماركسية بتعريف للإنسان يعيّنه نشاطه من أجل تغيير العالم وذاته، ونوع الوعي الذي يحكم فاعليته، والنتائج التي تترتب، في الواقع، على أفعاله الملموسة التي تترجم طريقة ممارسته لوعيه، بوصفه ممثلاً للنوع الإنساني أيضاً، ونمط التفاعل الذي تحدثه ممارساته في حياته الروحية والمادية، كما في مجمل شروط وجوده.

قبل الماركسية كانت هناك مقاربات مختلفة لمأزق الوجود الإنساني تركّزت على تحريره في فسحاتٍ تقع خارج الواقع، في السماء أو في عالم الفكر المجرد. معها بدأت محاولة معاكسة قلبت المسائل رأساً على عقب، فقد ابتدأت من الإنسان وواقعه المستقلّ عنه، وتفحّصت الشروط المادية والروحية الضرورية لتحرره، وقاربت معرفياً دور العمل في وجوده ووعيه والتغيرات التي يحدثها نشاطه الواعي والغائي في عالمه الملموس. يقول الباحث معرّفاً الماركسية: «إذا كانت ماركسية ماركس قد عمّمت معارف القرن التاسع عشر وسعت لاستنباط حلول ومعالجات للتنمية والتطور تنسجم معها، فذلك لأنها كانت في صراع بينها وبين ذاتها من جهة، وبينها وبين حركة التطور التاريخي من جهة أخرى، فهي ليست فلسفة خالصة أو منهجاً للتحليل أو رؤيةً للتاريخ فحسب، أو مشروعاً سياسياً وحركة ثورية للتحرر والتغيير

فقط، بل هي كل ذلك، وبذلك اختلفت وتمايزت عن سواها من النظريات الفكرية التي سبقتها وعايشتها، من الكانطية إلى الديكارتية إلى الهيغلية»[1].

بطابعها هذا حملت الماركسية أول وأنضج مشروع في التاريخ للتحرر الإنساني، الواقعي والملموس، وقدّمت فرضيات اقتصادية وسياسية وفكرية رأى ماركس فيها أدوات تساعد على التحرر، لكنه لم يقل إنها تصلح لكلّ زمان ومكان وحالة، بل قال إنّ تطبيقها سيختلف باختلاف الواقع، وإنها تبلغ صورتها الأكثر تطوّراً وتقدّماً في مجتمع الرأسمالية الذي ينقسم أكثر فأكثر إلى برجوازية وبروليتاريا، ودرسه ماركس في ضوء فرضيات تجريديه برهن عبر الوقائع أنها تتفق مع حقائقه الخاصة وتعبّر عنها، فلا تبقى مجرّد فرضيات وإنما تصير أيضاً مفاهيم تحليلية/علمية تندرج في علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة والفلسفة، علماً أنها تتموضع وتغتني خلال مقاربتها الواقع، فلا عجب أن يقيّد تطبيقها في بيئات متباينة، أو يطوي جوانب معينة منها ويطور ويثري جوانب أخرى.

ما الذي حلّ بالماركسية على يد من طبقوها؟ يقول رأي شائع إنّ الأمر يقتصر هنا على «إخفاق تجربة أو فشل ممارسة أو تعثر مسار، لكنّ المسألة أعم وأشمل، فالماركسية، وليس غيرها، قد تحولت، على يد أصحابها وليس الأعداء، إلى نوع من العقيدة أو اللاهوت، وبفعل السكونية انتقلت من حراكها الداخلي إلى شيء أقرب إلى الجمود، لا سيّما وقد انقطع الاجتهاد على مدى نحو ثمانية أو تسعة عقود، باستثناءات محدودة كانت تعتبر مارقة في الكثير من الأحيان أو دليلاً على الانحراف»[2].

تطرح هذه الفكرة الهامة مسألة على قدر عظيم من الخطورة هي التالية: لماذا تحوّلت الماركسية من مسعى تحرري إلى آيديولوجيا وظيفية قابلة للاستخدام من قبل سلطة لا تشبهها، علماً أنّ الآيديولوجيا، مثل الدين أو بعض تأويلاته، لا ترتضي ولا تقبل بقسطٍ من الحقيقة أو بجزء منها، وتدّعي امتلاكها كاملة والحق في الاستحواذ عليها والنطق باسمها، كما يقول عبد الحسين.

يقدّم الباحث أجوبه مختلفة تتلمّس تفسيراً لهذه المسألة الخطيرة التي ستبقى راهنة تتصل بطرق ومناهج تحصّن الفكر ضد الوظيفية، أو الأدلجة، التي تجعل منه أداةً في يد طبقة حاكمة أو سلطة، توظفه كما تشاء. ومع أنني أميل شخصياً إلى عدم التسرّع في تقديم ردّ، بالنظر إلى خطورة هذه المسألة في ارتباطها بالماركسية التي لطالما رفضت أن تكون آيديولوجيا جديدة وقدمت تعريفاً سلبياً للآيديولوجيا واعتقدت أنّ ترجمة مقولاتها إلى وعيّ يفسر الواقع سيجعل تملّكها عامّاً ولا يقتصر على تكوينات جزئية كالحزب أو السلطة، ويمكّن العمال والمنتجين من مقاومة توظيفها لغير أغراضها ورهاناتها التحررية، ويحبط فرص تحويلها إلى أداة وظيفية يفعّلها جهاز ما بالطريقة التي تناسبه، فإنّ عبد الحسين شعبان يقدّم عدداً من الأسباب التي تفسّر هذه الظاهرة منها «الطابع الآيديولوجي المحايث لكلّ فكر وانعكاسه على ثقافة غدت إطلاقية وواحدية سوّغت احتكار الإدارات الحزبية للحقيقة والمعرفة والمعلومة وروّضت الماركسية وأخضعتها لضرورات السياسة، إلى أن فرضت نموذجاً استبدادياً في العمل الثقافي والإبداعي.»[3] و«أخيراً، تحويل الماركسية إلى تعليمات بيروقراطية أوامرية يصدرها الحزب وأمينه العام، الفيلسوف والأديب، الذي لا

يخطىء وتزكي الحياة صحة وصواب سياساته باستمرار»،[4] «بينما لا يجوز أن ترتبط الماركسية بفكر فرقة متعصبة ومنغلقة، متآمرة أو انقلابية، لأنّ مثل هذه الأفكار تنشأ على هامش التاريخ وليس في صلبه»،[5] « فضلاً عن الفارق بين الماركسية التي ولدت في ظروفها الطبيعية (الأوروبية) وبين الماركسية الآسيوية أو الأفريقية التي لم تستطع التكيّف فبدت نشازاً أحياناً، وبين الماركسية المدنية والماركسية الريفية»[6].

هناك نقطة أخرى هامة راهنة، تدور حول هوية الماركسية، يعبّر عنها سؤال حول ما إذا كانت «الماركسية هي «نهاية مطاف» أم أنها حلقة ذهبية أخيرة في الفكر الإنساني يمكن اقتناؤها والاحتفاظ بها و«بمتحفيتها» أم هي نسق فكري ومنهج جدلي لا يشكّل ماركس فيه إلّا حلقة من حلقاته المتصلة والمستمرة التي لا نهايات لها؟ وهي ماركسية ما زالت غير مقروءة بعد، بسبب اختصار الماركسية على ماركس وحصرها به، وليس قراءة الماركسية بمنهج ماركسي جدلي»[7].

لتوضيح ما يريد يركّز الكاتب على مسائل أهملتها الماركسية، ربما سهّل نقص الاهتمام بها ظهور «ماركسية آسيوية» داخل ماركسية ماركس، منها عدم إيلاء اهتمام مستحق للجانب النفسي وللدين والميثولوجيا والأنتربولوجيا والمسألة القومية والحريات الفردية، في حين قدّمت نظرية خاطئة عن الدولة، وتجاهلت دورها في بناء الأمة ووظيفتها كمالك ومنتج وإسهامها في إدارة العنف وتنظيم الجيوش، وكعنصر فاعل ومستقلّ في التاريخ البشري[8]. يقول عبد الحسين: «المعالجة الجديد لا يمكن القبول بأدوات قديمة لأنها، ببساطة، لن تكون صالحة أو جديرة بذلك، الأمر الذي يحتاج إلى تقنيات وآليات

جديدة بعد دراسة الظاهرة المستجدة في ضوء وضعية نقدية تنطلق من الواقع ذاته، لا أن تفرض عليه استنتاجاتها مسبقاً، حتى إن كانت صحيحة»[9].

لم تبلغ الماركسية نهاية مطاف، وإنما انفتح أفق التجدد أمامها مع انفكاكها عن الصورة النمطية لنظم سوفييتية قيّدتها وأدلجتها وحصرتها في سياسة قومية توسّعية الطابع سلبتها طاقاتها التحررية واستخدمتها ضد ما تنطوي عليه من حرية وممكنات إنسانية. هناك جملة كبيرة من المسائل تحتاج إلى مراجعة، ومسائل أخرى لم يقل ماركس شيئاً فيها لأنّ زمنه لم يعرفها أو لأنها كانت هامشية فيه، ويجب أن تقول الماركسية رأيها فيها بمعونة منهج نقدي يسمّيه المفكر شعبان **المنهج الوضعي النقدي**، يتخطّى ما هو قائم من مدارسها، كالماركسية الطقوسية والمدرسية والمسلكية والذرائعية والعولمية[10].

فما هو المنهج **الوضعي النقدي**؟ هل يعني تبنّيه والأخذ به والتخلّي عن منهج ماركس «الجدلي/النقدي»، والذهاب إلى أوغست كونت، صاحب المذهب الوضعي، على الرغم ممّا بين الماركسية والوضعية من تباين في الرهان، وبين منهجَي ماركس وكونت من اختلاف نوعي؟ يقول عبد الحسين في تفسير موقفه: «أنا أجد في الماركسية وضعية نقدية، بمعنى أنها عند تفكيك الظواهر تتجه لنقدها، لأنّ التفكيك نوع من النقد أيضاً. فاختيار ما نقع عليه بالتفكيك والعمل هو شكل من الممارسة القصدية. ولم يكن ماركس إلّا وضعياً نقدياً في نهاية المطاف، فوسيلة التفكير لديه عقلية نقدية، على الرغم من ماديته، فإنه كان عقلانياً جدلياً في مقابل هيجل الذي كان عقلانياً سكونياً.»[11] ثم يضيف الكاتب بعد هذا نصّاً مهماً حول منهج ماركس

الجدلي/النقدي، الجدلي/العقلاني، الذي لم تقنعني شروح عبد الحسين بضرورة إضفاء صفة «الوضعي» عليه، لما قد تثيره من بلبلة في أكثر إنجازات ماركس أهمية، أي منهجه الذي هو الجزء الأكثر أهمية من عمله الريادي الذي يرجّح أن يرافق الفكر في رحلاته، وأن يجدده ويتجدد من خلاله، حيث قد تثلمه مصطلحات لا تغنيه ولا تضيف جديداً إليه.

يقول النص: «كان ماركس يؤمن بالحركة والتطور، وهو، بالتالي، يؤمن أنّ الفكر نتاج الحركة، وأنّ فهم العالم يعني فهم التغيير، وأنّ التفسير هو تغيير ما نفهم أو ما نقع عليه... ولا يوجد فهم نهائي إلّا على المستوى الإجرائي.»[12] هذا النص الدقيق والمجدِّد ينسف جانباً من الوضعية التي تؤمن بفهم نهائي يتخطى أي مستوى تجريبي/إجرائي، ويلقي ظلالاً من الشكّ على صحة اعتبار ماركسية ماركس «ماركسية وضعية».

* * *

يناقش الباحث عبد الحسين شتى المشكلات والمسائل الفكرية والعملية، الكونية والتاريخية، الاقتصادية والاجتماعية، الحزبية والفردية، التي عرفها العصر السابق، والتي قد تظهر في العصر القادم. وهو يفعل ذلك بعلم واقتدار جعلا الحوار معه واحدة من أنضج محاولات الفكر العربي الحديث والمعاصر لتلمّس مشكلات الفكر والواقع في العالم وعندنا. وإذا كانت هناك، في عالم الفكر الفسيح، محاولة لإعادة اكتشاف وإنتاج ماركس والماركسية، وكانت هذه المحاولة قد قطعت شوطاً واسعاً في كل مكان إلّا عندنا، فإنّ الجهد الذي قدمه عبد الحسين يضعه، ليس عندنا فقط وإنما على نطاق يتجاوزنا أيضاً، بين

كبار نقّاد ومجدّدي الماركسية التي كرّر مرات متعددة في حواره أنها تتخطى ماركس وجهده.

كان يبدو أنّ العصر قد تجاوز الماركسية وأبطلها دون أن يحقق شيئاً منها، وأنّها لم يعد لديها ما تقوله حول أيّ شأن، فأثبت عبد الحسين، في حواره الممتع والغني بالمعرفة والتأمل، أنّ لها راهنية لا شكّ فيها حتى في أيامنا، وأنّ لمنهاجها من الأدوات والوسائل ما يمكّننا من تأمّل وتلمّس مشكلات عصرنا بأعين مختلفة، بعد أن بلغت أزمته طوراً يجعل ماركسية ما بعد ماركس مؤهّلة لقراءة الواقع وتقديم أكثر الفرضيات الفكرية والمعرفية غنىً حول حقائقه الملموسة.

ولئن كان هناك من يعيد اكتشاف راهنية القراءة الماركسية للنظام الرأسمالي، بعد الأزمة المالية العالمية الحالية، فإنّ عبد الحسين شعبان يوسّع هذا المنظور ويقدّم تفسيرات وفرضيات ورؤى تؤكّد أنّ الماركسية لا تزال قادرة على قول جديدٍ كثيرٍ في العديد من مسائل عالمنا الباحث، يائساً، عن دليل فكرٍ وعملٍ يخرجه من أزمته المستعصية التي فرضتها عليه رأسمالية ليست أحسن حالاً بكثير من الكشف العبقري الذي قدّمه ماركس عنها في القرن التاسع عشر.

لم أعرّج على الجانب السياسي من حوار عبد الحسين شعبان، ليس لأنه قليل الأهمية بل لأنه لم يترك مسألة من مسائل الماضي أو الحاضر أو المستقبل العربي، في مجاليه القومي والوطني، إلّا ويناقشها ويعرض تاريخها ويتلمّس مآلها ويقدّم رأيه حولها، بالنزاهة التي تميّز كبار أصحاب الرأي ورجال القول والفعل.

هذا حوار سيضيف إلى قارئه الكثير من الزاد الفكري والمعرفة

التاريخية والمنهجية الإجرائية. وبما أنه يُقدّم في لحظة أزمة عالمية وعربية، فإنه يقدم رؤى هي، دون شك، أحد أنضج الإسهامات الجدية في الفكر العربي المعاصر، التي تدلّنا على سبل ومستلزمات الخروج منها إلى رحاب الحرية والعدالة والمساواة.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص27.

(2) تحطيم المرايا، ص28.

(3) تحطيم المرايا، ص29.

(4) تحطيم المرايا، ص31.

(5) تحطيم المرايا، ص32.

(6) تحطيم المرايا، ص33.

(7) تحطيم المرايا، ص33.

(8) تحطيم المرايا، ص34 ـ 42.

(9) تحطيم المرايا، ص43.

(10) تحطيم المرايا، ص44 ـ 46.

(11) تحطيم المرايا، ص49.

(12) تحطيم المرايا، ص49.

إعادة الاعتبار للفكر الجدلي

د. وميض نظمي(*)

أجد أنّ كتاب الدكتور عبد الحسين شعبان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) قد أعاد البهجة والثقة إلى جمهرة الماركسيين، المثقفين منهم بشكل خاص، على الرغم من تأخّره، لكنه، مع ذلك، أعاد الاهتمام إلى الفكر الجدلي العراقي الذي شهد سكوناً وركوداً خلال العقود الماضية، في حين شهدت بعض البلدان العربية، لا سيّما سوريا ومصر ولبنان والمغرب، مراجعات هامة.

والآن تأتي مبادرة د. شعبان لتتصدى للفكر السائد وتقوم بمهمة المراجعة والنقد الذاتي والتصويب، من الموقع ذاته وليس من خارجه، وبجرأة كبيرة. فلم يعد بالإمكان عزل أو اتّهام مثل هذه المبادرة، كما كان يجري في السابق، حين يخرج أحد المثقفين أو المفكرين عن الخط

(*) أكاديمي ومفكر عروبي، أستاذ للعلوم السياسية في جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية. والأساس في هذه المادة مداخلة ألقاها في جامعة النهرين ـ بغداد، بتاريخ 10/7/2009، بدعوة من رابطة التدريسيين الجامعيين وبالتعاون مع مركز الدراسات القانونية والسياسية.

السائد للحزب فإن تهمته ستكون جاهزة بالارتداد أو التخلي عن المبادئ أو الضعف البرجوازي الصغير، إنْ لم تكن العمالة.

لقد كانت مساهمة المثقف الماركسي، والمثقف بشكل عام، هامة وكبيرة، لا سيّما في الخمسينيات، إلى أن تمّ تدجين المثقف وترويضه من قبل جميع الأحزاب. ولذلك فإنّ ما قام به شعبان، من هذه الزاوية، إنما هو ردّ اعتبار للفكر، لا سيّما وأنّ المسألة قد انفتحت ولا يمكن إغلاقها أو التعتيم عليها. ولسنا نضيف جديداً إذا قلنا إنّ الماركسية في أزمة عميقة، الأمر الذي يحتاج البحث والتقصي والمكاشفة وتسليط الضوء على جوانبها المختلفة. فالرجل كماركسي ظل يردّد منذ أكثر من 20 سنة، وحتى قبل ذلك حسب اطّلاعي، أنّ هناك أزمة عميقة على صعيد الفكر والممارسة، إلى أن حصل ما حصل وانهار الاتحاد السوفييتي وتكرّست الولايات المتحدة كقوة أساسية عدوانية في العالم، ووجّهت صراعها الآيديولوجي بالضدّ من بقايا حركات التحرر الوطني والأنظمة الاشتراكية، ثم ضد الإسلام، مبتدعةً عدواً جديداً باعتباره يشكّل الخطر الأكبر بعد انهيار الشيوعية.

لا أريد هنا أن أتحدث عن نظريات فرنسيس فوكوياما وصموئيل هنتنغتون والتيار النيوليبرالي الجديد، بقدر ما يهمني اليوم تشخيص سبل مواجهة هذه التوجّهات الجديدة للإمبريالية المتعولمة، لا سيّما من خلال البحث في الطريق المناسبة لردّ الاعتبار للماركسية والنظريات الثورية، خصوصاً بإعادة القراءة، بما يساعد في تواصلها مع سمة العصر من خلال روحها الحيّة.

أهنّئ الأخ عبد الحسين شعبان على هذه المبادرة وهذا الإنجاز، وله الفخر أنه أول من طرق هذا الباب فاستحق التقدير، وبودي أن أقول

إنّ المثقف بطبعه غير ميّال إلى السلطة، والسلطات تحاول دائماً تطويع المثقف، فما بالك بالمثقف المفكر. وهذا ينطبق حتى على الأحزاب التي خارج السلطة، حيث حاولت هي أيضاً تسخير الكثير من المثقفين لصالحها، ولطالما خسرنا مثقفين في غير معركتهم، باندفاعهم وانحيازهم لصالح هذه الجماعة السياسية أو تلك، وهو ما حصل بعد الاحتلال على نحو كبير.

يمكن القول، وأرجو أن يسمح لي أخي العزيز شعبان، إنّ كتابه قد جاء متأخراً (زمنياً) وكان لا بدّ أن يأتي مثل هذا الإنتاج الفكري والمراجعة النظرية بعد فشل التجربة العراقية عام 1959، لكنّ هذا الأمر لم يحصل من جانب القوى والأحزاب السياسية، والسبب يعود إلى إخفاقها، مع احترامي لها، في التعاطي مع المثقفين، لا سيّما المفكرين منهم؛ فقد سعت إلى تجميدهم أو تحطيمهم، أكان المثقف شيوعياً أم بعثياً أم اسلامياً. وأعتقد أنّ الماركسيين، أكثر من غيرهم، بحاجة إلى إجراء مثل هذه المراجعة، وإن كان الجميع يحتاجها، ذلك لأنّ المسؤولية التي تقع على عاتق الماركسيين أكبر، بحكم الدور الذي لعبوه.

أقول إنّ كتاب المفكّر شعبان قد «تأخر» على الرغم من أهميّته الكبيرة، فهو، برحابته واستقلاليّته، قد طرح أفكاراً جديدةً، ولو كنّا في أوربا لتلقّفها، أولاً وقبل أيّ جهةٍ أخرى، الحزب الشيوعي واستفاد منها وساهم في مناقشتها، ولكان هو أول من طرحها عليه. لكنّ أوضاعنا ليست طبيعية؛ فلا شعبان يقبل أن يخوض معتركه الفكري ونشاطه الإبداعي المتنوّع ضمن أطر وسياقات تقليدية ضيّقة تحرّر منها، ولا الحزب الشيوعي يقبل أيّ نقدٍ لأفكاره وممارساته، ناهيكم عن الاعتراف بأخطائه.

وتشاهدون اليوم في العراق شيئاً جديداً أشبه بالمهزلة، فالأحزاب تتشكل وتنحلّ بين ليلة وضحاها، ولا وجود لقانون ينظّم الأحزاب، ولذلك ترى حزباً ينسحب من الحكومة، لكنه يبقى شكلياً للحصول على الامتيازات، في ظلّ أوضاع تتّسم بالتهالك على المناصب. اسمعوا تصريحات النواب، فهم يقولون: اجتمعنا بأغلبية ساحقة حتى نناقش امتيازات النواب! لكنك في القرارات المهمة الأخرى تجد أنّ النصاب معطل.

لعلّ هذا ليس كامل الصورة، فهناك مَنْ مانع واعترض لأنه يحترم ثقافته ووظيفته الفكرية ويريد الاستمرار بالكفاح، ومنهم الأخ عبد الحسين شعبان الذي له نفس طويل ومثابر في النضال، وكان بإمكانه أن يصبح وزيراً أو تاجراً ومليونيراً، ويصير «ملتي بليونيراً» حسب العملة العراقية، لكنّ الرجل مستمر بعمله الفكري ويجاهد بقلمه وعلمه.

أعتقد، برأيي المتواضع، أنّ قيادات الأحزاب قد لعبت دوراً سلبياً في علاقتها بالمثقفين. ولو كان د. عبد الحسين شعبان اليوم ماركسياً أوروبياً، فإنه جدير، بعد انفتاحه ومراجعاته، بأن يستمر في الحزب الشيوعي ويساهم في إثارة جدلٍ لتجديد رؤيته وأطروحاته، لأنّ ما طرحه يصلح حتى لقيادة الحزب الشيوعي، لكنّ وجوده في الحزب يغدو مستحيلاً في ظروف العراق وانغلاق الأحزاب وانحسار الجدل والأوامر ونظام الطاعة، لأنّ لديه مواقف متميزة وآراء مغايرة، وأنا شخصياً أعرف موقفه منذ الحرب العراقية ـ الإيرانية، ناهيكم عن أنّ لديه ضميراً حيّاً ويقظاً وجريئاً في النقد الذاتي، وهذا يشكّل مفصلة للأحزاب، سواء كان الحزب الشيوعي أم حزب البعث أم حركة القوميين العرب، وكذلك للإسلاميين، لأنها جميعاً لا تؤمن بالحرية والتعددية والتنوّع

والاختلاف، على الرغم من تبجّحها أحياناً، انطلاقاً من مبدأ المركزية الصارمة التي تكون فيها الديمقراطية شكلية ولا معنى لها في ظلّ تنفيذ الأوامر والتعليمات دون مناقشة تُذكر.

لم يحصر د. شعبان نفسه في إطار ضيق، بل عمل على إغناء فكره بتجارب أخرى لتيارات أخرى، بحيث تمكّن، في نهاية المطاف، من أن يفكّر بطريقة غير جامدة أو منغلقة. كما حاول طرح المسائل بشكلها الصحيح، سواء مراجعة الماركسية ونقد بعض جوانبها أم في موضوع الدين والدولة والمرأة والقومية، وكذلك قضايا علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإدارة، بل لم يقصّر حتى في نقد نفسه.

أريد أن أطرح عليكم فكرة قد تبدو مفاجئة، لا سيّما أنها تتناول السائد والغالب من التصوّرات والأفكار بخصوص الفلسفة الماركسية، هي الموقف من الدين وقضية الإلحاد. ولعلّ قوانين ماركس لها علاقة بقراءة التاريخ الاجتماعي، لا سيّما لأوروبا والغرب عموماً، طبقاً لما سُمّي المادية التاريخية، لكنّ هذه المادية، التي تُغلّب المادة على الوعي الذي هو انعكاس لها، لا تصبح عائقاً أمام الصراع السياسي والاجتماعي وضدّ الاستغلال.

إنّ موضوع الإلحاد والأفكار التي لا تعترف بوجود الخالق ليس لها ـ حسب رأيي ـ علاقة بالعمل السياسي اليومي، وينسبها بعضهم إلى ابتكارات إنجلز الذي كتب مثلاً (دور العمل في تحويل القرد إلى إنسان) استناداً إلى نظريات داروين. وهذا ما يتمّ ذكره في الغرب المتقدم، وأقول أنّه كتاب متقدم على الرغم من أنه استعماري أيضاً. لكنّ ذلك لم يكن كلّ همّ الماركسية، حتى إنّ ماركس لم يتعمّق فيه، بل انصبّ جهده الأساسي على إمكانية قراءة تاريخ التطور الاجتماعي من

خلال قوانين قام باكتشافها استناداً إلى جدليته، لا سيّما المادية التاريخية.

ويبقى السؤال الكبير هو: كيف يمكن تكييف الماركسية، بما تحتويه من مناهج للتحليل وأدوات للعمل، مع واقعٍ جديدٍ في مجتمعات مسلمة؟ وقد ظلّ هذا السؤال مثار جدل منذ عقود، نجح فيه بعضهم وفشل القسم الأكبر. لكن هل ينقذنا هذا من سؤال كبير، ونحن في بلد مسلم، فكيف يمكن أن يتقبّل أفكاراً إلحادية، لا سيّما إذا جاهر بها بعضهم أو اعتبرها أساساً لنضاله اليومي، وإن كانت هناك شطحات هنا أو هناك وردود فعل مبالغ فيها أحياناً. فحسب علمي، إنّ خطابات الحزب الشيوعي العراقي وقياداته التي لو تابعناها، من عاصم فليح إلى فهد إلى سلام عادل، لا صلة أو علاقة لها بالإلحاد على الاطلاق.

أما النصوص المنسوبة إلى ماركس على أطروحات فيورباخ التي تَصِمُ الدين بأنه «أفيون الشعوب"؛ فتفسيرها يختلف عمّا حوّره أعداء الماركسية، لأنّ الدين هو «صرخة الألم»، وهكذا تصبح مقولة «الدين أفيون الشعوب» بمعنى المهدئ للشعوب، أي تهدئة للألم، كما هو «البنج»، وهذا ما يحتاج إلى نقاش أوسع ويتطلب توسّعاً من د. عبد الحسين شعبان. وأرى أنه، بتجربته الماركسية الهائلة، قد استطاع أن يناقش الكثير من المسائل المعقّدة بأريحية كبيرة وثقة عالية ونقد ذاتي للفكر والتجربة ولنفسه أيضاً، خصوصاً بتناول بعض المسائل الساذجة، سواء لأنصار الماركسية أو لأعدائها.

تصوّروا مدى التدهور الحاصل على المستوى الفكري اليوم قياساً بزماننا؛ فعلى الرغم من التقدم العلمي على المستوى العالمي إلّا أننا تراجعنا كثيراً، وقد فاجأني ابني، الذي تخرّج حديثاً، حين سألني: هل

كانت هناك أفكار إلحادية في زمنكم يا والدي؟ قلت له: لا؛ فقال: الآن أسمع بوجود أفكار إلحادية، فقلت له: هذا ردّ على الأخطاء التي تظهر من موقف بعض أصحاب العمائم الذين يدفعون الناس بالاتجاه الخاطئ.

حتى في فترة هيمنة الحزب الشيوعي، عام 1959، لم أسمع من يدعو علناً إلى الإلحاد، وحسناً فعل الأخ عبد الحسين حين حاول إعادة بحث هذا الموضوع بالعودة إلى فتوى الحكيم وظروفها وملابساتها وبعض التصرفات الخاطئة وردود الأفعال ضد ثورة 14 تموز (يوليو) 1959. ولا بدّ من إضاءة بعض من جوانب الصراع الذي نشب بعدها، لا سيّما وأنّ الدين قد استُخدمَ في الصراع السياسي بين الفرقاء والمتخاصمين.

من جهة أخرى، كان الخطاب السائد بعيداً عن الهموم اليومية؛ فمثلاً، عندما نقرأ (البيان الشيوعي) وحده نتصور أنه بيان لكلّ البشرية، أما إذا قرأناه مع المقدمة فنجده بياناً مخصصاً لأوروبا الغربية فقط، وهي المسألة التي كان على الشيوعيين في البلدان النامية، لا سيّما العربية والإسلامية، الانتباه إليها، فكيف تأتي ببيان موجّه إلى أوروبا الغربية وتريد تعميمه على الشرق الأوسط والعالم العربي والصين وفيتنام؟

أظنّ أنّ ذلك كان خطأ كبيراً، لا سيّما بمحاولة استنساخ التجارب، فالبرجوازية، مثلاً، كانت موجودة في أوربا الغربية فقط، ولم تكن قد تبلورت في باقي البلدان، لأنها لم تكن متقدمة، فكيف تريد تطبيق الموقف منها علينا وهي غير موجودة أصلاً؟ وكذلك الطبقة العاملة، إن وجدت، فهي مجرّد إرهاصات جنينية أولية لم تخلق كينونتها بعد.

وحتى الموقف من القضية القومية والوحدة العربية، فقد اكتشفت، عند دراستي في الغرب، أنّ ماركس كان مؤيداً لبسمارك في الوحدة الألمانية فقط، لكنه كان ضده في الموقف من قضية التغيير الاجتماعي، في حين أنّ الأحزاب الشيوعية العربية كان موقفها سلبياً من مسألة الوحدة العربية.

هذه الأفكار تصطدم بعالم التخلف والسذاجة والجهالة، لا سيّما إسقاط بعض النظريات على واقعنا دون الأخذ بنظر الاعتبار الأوضاع المختلفة، والأمر لا يخصّ الأحزاب وحدها، بل السلطات الحاكمة أيضاً، ففي سنة 1970، مثلاً، كان الاقتصاد المصري متقدّماً على اقتصاد كوريا الجنوبية، أما الآن فحتى الصناعة الوطنية المصرية قد توقفت، بينما احتلت صناعة كوريا كلّ بيوتنا وشوارعنا وبلداننا، لكنها، على ما يبدو، لا تمتلك رصيداً ثقافياً عميقاً أو حضارة بعيدة الغور في التاريخ!

لقد تأخّر العالم العربي كثيراً وتصدّع الكثير من قواه الحيّة، وإذا قارنّا ما يحدث في إيران من حراك اجتماعي داخلي، سواء كنّا متعاطفين معه أم كنّا ضده، فلا بدّ لنا، موضوعياً، من أن نبدي إعجابنا بحركة الاحتجاج السلمية المدنية الواسعة. ومع أنّ الكثير من الماركسيين والقوميين يمقتون ايران، لكنهم يتساءلون عن دينامية المجتمع المدني ومؤسساته، قياساً بما لدينا من ارتكاس ونكوص قد يقصر وقد يطول، لا سيّما وقد وصلت الأوضاع إلى طريق مسدود.

جوابي لهم: إنّ أكبر «ثورة» قمنا بها هي أننا رقدنا في الليل ولم نتفق على أننا في الصباح سنعمل ثورة! أما الإيرانيون فقد أشعلوا ثورة شعبية استمرت سنيناً، إذ تعلموا هذا النفس الطويل، وقاموا بالتحرّك عبر احتجاجات وتظاهرات وحشود جماهيرية في الشوارع، واحتفالات

بسقوط الشهداء، وعند مرور أربعينية على سقوط شهيد تحتشد تظاهرة أخرى، أضخم من التي سبقتها، ضد نظام الشاه حتى تم إسقاطه. وكان محمد حسنين هيكل من الذين يراقبون الأحداث، وأظنه قال إنها آخر ثورة من هذا النمط، وكان يتوقع عدم وجود ثورة بعدها.

بدأت أتأثّر بالماركسية والمادية التاريخية منذ بدايات فشل محاولات الوحدة والانفصال المصري ـ السوري، لكنني لم أقتنع بأنّ الطبقة العاملة يمكن لها أن تستلم السلطة في العراق، إذ لا توجد عندنا طبقة عاملة، سوى باصات المصلحة وبضع سكك حديدية وعمال النفط والميناء. وقد حاولت فهم المسألة على نحو أكثر استيعاباً، بعيداً عن الشعارات العامة التي يطرحها الحزب الشيوعي.

عندما انتقلت إلى الغرب وجدت ماركس يتحدث عن البرجوازية والتقدم، فعند كل ربع ساعة يتحرك قطار، وكل ربع ساعة يتحرك باص، والإضراب في الغرب يسقط النظام السياسي خلال أيام، ولكن في دولنا علينا أن نفكر بتحالفات واسعة، انتخابية وغير انتخابية، وصولاً إلى أطروحاتٍ للتحرر الوطني والقومي، وبعد ذلك تأتي المسألة الاجتماعية، لا سيّما إذا استطعنا ولوج دروب التنمية. وعند الحديث عن البرجوازية أستطيع القول إنّ البرجوازية الوطنية قد أنقذت العراق خلال فترة الحصار، فقد لعبت دوراً جيداً في التخفيف من حدته وتوفير البضائع للناس بأسعار مقبولة.

الحياة صيرورة، والأفكار عرضة للتفسير، وليس هناك شيء في تاريخ العرب أعظم من الرسالة الإسلامية، إذ بمجرد انتقال الرسول محمد (صلى الله عليه وسلّم) إلى الرفيق الأعلى حدث اجتماع السقيفة وتمّ الاتفاق على صيغة جديدة للحكم. وقد تكون هناك مآخذ

لبعضهم على هذه الصيغة، لكنّ تعاون هؤلاء الناس مع الوقائع جعل الدولة تنشأ وتتوسع، وجعل طرق نشر الرسالة تتنوع إلى أن وصلت الصين والهند وجزءاً بسيطاً من أوروبا ووطننا العربي بأجمعه وروسيا وغيرها.

لكننا، في عصرنا الراهن، ما زلنا على نحو متخلف نناقش الأمر، وكأنّ المعركة مستمرة بين الأضداد، بما فيها الأطراف المعنية داخل الاجتماع في السقيفة وخارجها، خصوصاً مع استشراء الطائفية. إنّ فكرة عابرة للطوائف والإثنيات، مع اعترافها بحقوق المكوّنات المختلفة على أساس مواطنة كاملة ومتساوية وحقوق تامة دون تمييز ونظام عدالة اجتماعي، كما يدعو الكاتب والكتاب، هي فكرة حيوية ومتميّزة تتيح إعادة بناء الدولة على أساس غير مذهبي وغير طائفي.

وإذا كانت الماركسية شمولية فهذا لا يعني إغلاق باب النقاش على الناس ومنعهم عن التفكير. الماركسية تتحدث عن حراك طبقي، وعلم النفس يتحدث عن حراك إنساني، وهذا العلم اكتشف بعد وفاة ماركس، ولهذا ليس العيب في ماركس أصلاً، لأنّ هذا العلم قد استكمل بعد وفاته، وهو ما حاول د. شعبان الحفر فيه ونقده، لا سيّما عبر إشاراته إلى المدرسة الفرويدية.

لقد عارضت الستالينية مفهوم علم السوسيولوجيا (علم الاجتماع) في الأربعينيات والخمسينيات، أما الآن فإنّ معظم علماء الاجتماع هم من المدرسة الماركسية، لأنه ليس علم الطبقة، بل هو علم الفئات التي تكوّن الطبقة، ولم تتعرف الماركسية إلى هذا في حينه، وهو ما قام د. شعبان بنقده في إطار الوضعية النقدية، لا سيّما إشاراته إلى مدرسة فرانكفورت وكتابات هابرماس. لكن الآن، في القرن الواحد

والعشرين، فإنّ المفكر الحقيقي الذي لم يطّلع على صراع الطبقات وعلى علم النفس (لأنّ النظرية برزت في القرن 19 وتبلورت في القرن 20) وعلم الاجتماع، فإنّ ثمّة خلل لديه. وهذا ما حاول الأخ عبد الحسين أن يقوله، وما كان يستحق ردّ فعل مناسب بشأنه، وفتح الحوار على مصراعيه. فهل فشلت الماركسية أم نجحت؟ وإذا كانت قد نجحت في الصين مثلاً (ولا أريد التطرّق إلى الصين) لكنها فشلت في البلدان الاشتراكية في شرق أوروبا والاتحاد السوفييتي، كما فشلت في الوطن العربي. لكنني أتساءل: هل هنالك من شيء لم يفشل في الوطن العربي؟ القوميون، ألم يفشلوا؟ والبعثيون، ألم يفشلوا؟ والإسلاميون، ألم يفشلوا؟ هذا الذي نراه اليوم في السودان؛ ماذا نسمّيه إن لم يكن فشلاً؟

لا يكفي القول إنّ الأفكار الصحيحة والعادلة ستنتصر انطلاقاً من الحتمية التاريخية، إذ لا بدّ من عمل وفعل إنساني، معرفي وثقافي وسياسي، طويل لكسب الناس لصالح التغيير. وحتى لو انحرفت بعض التجارب أو سقطت الاشتراكية في بعض البلدان في التطبيق، لكنّ الفكر الجديد هو من يراجع نفسه ويعيد خلق أطروحاته في ضوء الواقع ومن خلال دراسة تجارب الفشل والنجاح. والماركسية، كما يشير الكاتب، ليست مقولات جاهزة أو وصفات سرمدية تصلح لكلّ زمان ومكان، وإنما هي، في جوهرها، قراءة للواقع وتجديد للرؤية، وهي منهج أولاً وقبل كل شيء، أي إنها تتكون من خلال «البراكسيس»، وهو ما تحرص عليه هي ذاتها، لا أن تتحول إلى «محفوظات مدرسية»، كما ورد ذكره في الكتاب وكما يحاول بعضهم تحجيمها وحصرها بتعليمات وأطروحات عفا عليها الزمن.

وبودي أن أشير أنْ لا وجود لخط مستقيم في النضال، مثلما لا توجد مقولات صالحة لكلّ الأزمان وكلّ الأقوام. فقد حاول ماوتسي تونغ وتيتو وكاسترو وعبد الناصر وغيرهم إيجاد طرقهم الخاصة إلى الاشتراكية، عبر محاولة تكييفها طبقاً لظروف بلدانهم الخاصة وتطور مجتمعاتهم وتاريخها وخصوصياتها، وهو الأمر الذي يمكن أن ينسحب أيضاً على الحركات الإسلامية والقومية، فكلها كانت لها تجارب قابلة للنقاش والأخذ والرد، فضلاً عن الخصوصية ومحاولات التقليد.

شكراً للسيد رئيس الجلسة وأشكر الإخوة في جامعة النهرين ورابطة التدريسيين الجامعيين ومركز الدراسات القانونية والسياسية على الدعوة للاجتماع لمناقشة كتاب مهم لمثقف ماركسي بارز ومناضل له تاريخ معروف وصديق عزيز.

تماثيل ومرايا عبد الحسين شعبان

د. محمد عبد العزيز ربيع(*)

(تحطيم المرايا) كتاب فكري يقترب، في جزءٍ منه، من تدوين التاريخ الشفوي، يقوم الدكتور عبد الحسين شعبان، من خلاله، باستعراض تجربته مع الحزب الشيوعي العراقي، وسرد حقائق ووقائع جديدة تقوم بتحطيم مرايا كثيرة كان الحزب يختفي خلفها ويحتمي بظلالها ويقوم بتمويه مواقفه تبعاً لانعكاساتها التي تخدع العين أحياناً وتضلل العقل أحياناً أخرى وتزيّف الوعي في كلّ الحالات والأحايين. وفي سياق نقد الفكر الشيوعي وتعرية مواقف قادته ومدى جهل بعضهم يقوم الدكتور شعبان بنقد الفكر العربي الذي سيطر على ساحة العمل السياسي والثقافي ردحاً من الزمن، وساهم، بوعي أحياناً ودون وعي أحياناً أخرى، في كلّ ما أصاب الأمة العربية من إحباطات سياسية واقتصادية وثقافية على مدى نصف القرن الماضي.

إنّ أهم التحديات التي يواجهها إنسان في حياته، خاصةً المفكّر،

(*) أكاديمي ومفكر فلسطيني، له مؤلفات عديدة، عمل أستاذاً جامعياً لسنوات، يعيش في الولايات المتحدة منذ أواسط الثمانينيات، وهو متفرغ للكتابة والبحث.

هو تحدّي الذات بهدف نقد فكر الذات المتأصل في الذهن، وإعادة النظر في المعتقدات الراسخة في الوجدان، ومساءلة العواطف التي تسرح وتمرح في أعماق القلب وتعبث به على هواها، وتحديد المواقف وتشكيل القناعات بناءً على ذلك. إنّ عملية التحدّي هذه تفرضها ظروف قاسية في العادة، ما يجعل المفكّر يقف حائراً بين الاحتماء بما لديه، من مخزون فكري وثقافي يكون الزمن والحدث قد تجاوزاه، أو اتخاذ موقف نقدي يقوم من خلاله بإعادة النظر في مضمون ذلك المخزون وترميمه أو استبداله.

وكما يعلم أيّ مهندس، تشمل عمليات الترميم الهدم والبناء في آن واحد، ولا تكتمل إلّا بهدم القديم وتشييد شيء جديد مكانه، أي هدم المتقادم من الأفكار وتغيير المتآكل من المواقف والتخلّص من النظريات والافتراضات التي تجاوزها الزمن، وإعادة تشكيل الوعي في ضوء ما استجدّ من حقائق علمية وأفكار وفلسفات ونظريات جديدة.

إنّ مواجهة تحدّي الذات عملية صعبة للغاية، ولا يستطيع أن يتحمّل تكاليفها الباهظة سوى قلّة قليلة من المفكرين الذين تجاوزت أحاسيسهم البعد الذاتي والوطني والقومي والديني إلى البعد الإنساني، بكلّ ما يعنيه ذلك البعد من تعاطف مع الفقير والمظلوم والضعيف والبائس في كلّ أرجاء الدنيا، وحتى مع من مات منذ زمن دون أن يحصل على حقوقه.

إنّ مواجهة تحدّي الذات بأمانة وصراحة قد يؤدّي، بل من شأنه أن يؤدّي، إلى تفكيك النظريات والفرضيات التي يرتكز عليها الفكر الآيديولوجي، بغضّ النظر عن طبيعته، والتشكيك في الموقف من الذات والغير والطبيعة والحياة، ومن الماضي والحاضر والمستقبل على

السواء. وإنّ من آفات الفكر الآيديولوجي ارتكازه على فرضيات ومسلّمات كثيرة تشير إلى حتميات تاريخية لم تستطع أي آيديولوجيا أن تصنعها. وكلما كثرت المُسلّمات وتعمّقت في الوعي الحتميات قلّت الخيارات وأصبح الإنسان حبيس قوالب فكرية ونظريات هلامية ومواقف منحازة تصل أحياناً حدّ العنصرية، وتحول دون قدرته على العيش بحرية والتعايش مع الزمن بسلام وإقامة علاقة جدلية مع العصر الذي يعيش فيه تقوم على الأخذ والعطاء.

إنّ مواجهة تحدّي الذات، التي تنتهي بالانتصار، تفرز إنساناً جديداً أو، بالأحرى، مفكّراً مبدعاً ذا مواقف مبدئية إنسانية ثابتة وقناعات مرنة قابلة للتطور والتحوّل تبعاً لتغيّر معطيات الواقع وتطور المعارف والعلوم، وذلك شأن مَنْ نناقشه وننتقد كتابه، المفكّر عبد الحسين شعبان.

إنّ قناعات عبد الحسين شعبان تؤمن بحقّ كل إنسان في الحياة والحرية والكرامة وفرصة متكافئة مع الغير، ومواقفه تسير على طريق التطور، بعيداً عن الحتميات الآيديولوجية والتركات الحضارية والموروث الثقافي وكلّ الشعارات الزائفة التي ترفعها التيارات اليمينية واليسارية على السواء. وهذا ما فعله الصديق العزيز عبد الحسين، إذ يستشفّ القارئ، في كل صفحة من صفحات (تحطيم المرايا)، أنّ الدكتور شعبان مفكّر متميز، منفتحٌ على كل التيارات الفكرية، الأممية والقومية والوطنية والدينية دون استثناء، لكنه يقف بعيداً كل البعد عن القوالب الآيديولوجية التي تكبّل ولا تحرّر، تعاقب ولا تسامح، تسجن كلّ حرّ ولا تحرّر سجيناً واحداً... أفكار ونظم وتعليمات وتقاليد تقفل العقل بالنسبة إلى بعضهم وتلغيه بالنسبة إلى بعضهم الآخر، وذلك خدمةً

لقادة مسكونين بحبّ السيطرة والتعالي واستصغار الآخر واحتقار إنسانيته.

هنا أودّ أن أقتبس بعضاً ممّا جاء في كتاب الدكتور شعبان بخصوص المثقف، «فالمثقف لا بدّ له أن يتمسك بالحرية كقيمة عليا وشرط لا غنى عنه وخيار لا عودة فيه وضرورة لأيّ عمل إبداعي أو اجتهاد فكري أو عمل حقوقي، وهذا هو الدرس الأول. أما الدرس الثاني، فهو لا بدّ من الانتماء إلى العقل الذي لا يمكن تعويضه بأيّ شيء آخر، وهو قبل كل آيديولوجيا أو عقيدة أو قومية أو دين أو مذهب أو انتماء عشائري أو جهوي. أما الدرس الثالث فهو الإيمان الكامل بأنّ الإنسان هو الأصل وهو مقياس كلّ شيء، وبالتالي لا يمكن لمثقف حقيقي أن يؤمن بالتمييز على أساس جنسي أو قومي أو ديني أو اجتماعي أو لغوي أو لأيّ اعتبار آخر. وبهذا المعنى، إنّ المثقف الحقيقي هو الذي يسعى إلى التآخي بين البشر على أساس المشترك الإنساني، مع إيمانه بالتعددية والتنوع والتواصل بين الثقافات والحضارات، إضافة إلى حقوق المرأة والأقليات»[1].

هذا تعريف جيد وجميل لصفات المثقف الحقيقي، لكن علينا أن نضيف أشياء آخرى، إذ لا بدّ وأن يكون لدى المثقف قدر كبير من المعارف العلمية والمعلومات العامة أولاً، وأن يكون، ثانياً، على درجة كبيرة من الوعي بحال المجتمع والعالم وما يواجهه من مشكلات وأزمات، وما تحتاجه عملية تجاوز تلك الأزمات وتحقيق التنمية والتحرر من إمكانيات وجهود، وأن يلتزم، ثالثاً، بقضايا الدفاع عن الحريات العامة، بما فيها حرية الرأي والفكر والعبادة، وقضايا العدالة الاجتماعية وحقوق المرأة والأقليات والفقراء والمستضعفين والمهمشين في

الوطن وفي الخارج، إذ لا يكفي أن يؤمن المثقف بالتساوي والإخاء والتعاطف، بل عليه أن يأخذ مواقف تعكس ما يؤمن به عملياً من إخاء وتعاطف ووحدة مصير. إنّ المثقف ليس مَنْ ملك الكثير من المعلومات والمهارات اللغوية والخطابية وانتمى إلى آيديولوجيا، بل من يملك الجرأة على اتخاذ المواقف الإنسانية الشجاعة من منطلق الوعي السليم بحقائق الواقع واستحقاقات العصر ومتطلبات التغيير.

المثقفون العرب

إنّ اختلاط الجهل بالعلم والخرافة بالحقيقة والكلمة بالمحتوى جعلني أقوم بتصنيف «المثقفين» العرب إلى صنفين رئيسيين: مثقفين تقليديين ومثقفين غير تقليديين. المثقفون التقليديون هم أشخاص حصلوا على قدر جيد من العلم والمعرفة، غالباً نتيجة للدراسة الجامعية والعيش سنوات في بلاد عربية أو إسلامية، والقراءة في كتب تراثية وتاريخية غنّية بالخيال، لكن ضعيفة الصلة بالحاضر، كما أنّ من الممكن أن يكون هؤلاء قد درسوا في جامعات غربية، لكن دون التعرّض لتجارب حياتية حقيقية في الدول التي درسوا فيها وعاشوا في ربوعها، ودون أن ينهلوا بوعي من نتاج شعوبها الفلسفي ويتعرفوا عن قرب إلى ثقافاتها ونماذج حياتها اليومية. فهناك مئات آلاف الطلبة العرب الذين درسوا في أمريكا وألمانيا وبريطانيا وفرنسا، وحصلوا على شهادات عليا من جامعاتها، أحياناً بتفوق، لكن دون أن يعرفوا ما يكفي عن طريقة حياة المجتمع الذي عاشوا فيه، ودون أن يستفيدوا من تجربته في التفكير والتخطيط والإدارة. ويعود السبب في ذلك إلى تركيز الثقافة العربية، التي نشأوا في ظلالها، على الشهادة الجامعية، وليس على المعرفة العلمية والتجربة الحياتية والعملية، وهذا يجعل تجربة هؤلاء مع

العلم كتجربة بطارية مع الكهرباء تمّ في الغرب شحنها لتصبح قابلة للاستعمال مؤقتاً، وجرى، بعد العودة إلى الوطن، تفريغها بسبب الإهمال وعدم الاستخدام وإعادة الشحن، ما جعلها تفقد صلاحيتها بعد فترة قصيرة. وعلى الرغم من ذلك، تتميز غالبية المثقفين التقليديين بقدرة كبيرة على فهم ما تعانيه الجماهير العربية من مشكلات يومية، وما تتمسك به من عادات وتقاليد وقيم، وذلك بسبب خلفياتهم الثقافية ومعارفهم اللغوية، لذا يستحوذ المثقفون التقليديون عامةً على مهارات التواصل مع الجماهير العربية ومخاطبتها بلغة تفهمها، مستخدمين مقولات تراثية وشعارات رنّانة تدغدغ الأحاسيس وتستثير الخيال، لكن دون معرفة متطلبات تحقيق التقدم المنشود وكيفيه التعايش مع العصر والتجاوب مع استحقاقاته.

أما المثقفون غير التقليديين فهم جماعة من المتعلّمين الذين درسوا غالباً في الغرب، واطّلعوا على تجربته الحياتية وإنجازاته الحضارية وتعلموا الكثير منها، وعادوا إلى أوطانهم وفي نيتهم استخدام علومهم ومعارفهم وخبراتهم للإسهام في تقدم بلادهم وتطوير مجتمعاتهم. إلّا أنّ تواجد هؤلاء في الغرب لسنوات يضعف عادةً ملكاتهم اللغوية وقدراتهم على فهم مشكلات الجماهير العربية وتطلعاتها، ويفقدهم لغة التواصل معها. وهذا يضعف قدرات المثقفين غير التقليديين عامةً على قيادة الجماهير وإقناعها بالقبول بالتحولات الثقافية والاجتماعية المطلوبة لتحقيق التقدم بأشكاله المختلفة ونواحيه المتعددة. ومما يعمل على حرمان هؤلاء من فرص القيادة قيام أنظمة الحكم العربية باضطهاد بعضهم وعزل بعضهم الآخر وشراء ولاء وضمائر الكثيرين، ما جعل بعضهم يلعب دوراً سلبياً في

عملية التنمية والتحرّر في بلادهم. وبسبب خيبة أمل غالبية المثقفين غير التقليديين في التغيير، وفي ضوء سيطرة المثقفين التقليدين على زمام القيادة ووسائل الإعلام الجماهيرية، مستخدمين لغة التراث والغوغائية، فإنّ الكثير منهم وجد نفسه مضطرّاً إلى العودة إلى البلاد التي درس فيها، بينما اتّجه بعضهم الآخر إلى الانخراط في صفوف النخبة الحاكمة، كمثقفي سلطة ومال، والمشاركة في عملية استغلال الجماهير واحتقارها وتكريس تخلفها.

ومما يستوجب التنويه هنا أنّ ترجمة كلمة intellectual إلى اللغة العربية جاءت غير موفقة، إذ أدّت إلى استخدام كلمة مثقف بالعربية لتعني intellectual دون أن يحيط المترجم العربي، على ما يبدو، بالأبعاد المجتمعية لتلك الكلمة الإنجليزية ـ الفرنسية الأصل. وهذا ما جعل «المثقف» العربي يحتل مكانة مرموقة في المجتمع دون أن يتحمل المسؤولية الأخلاقية التي يتحملها المثقف الأوروبي. لذا كان لا بدّ من استخدام كلمة جديدة يكون في مقدورها وصف المثقف العربي التقليدي وتحديد دوره المجتمعي، دون الاعتداء على المثقف العربي غير التقليدي، ودون إهمال دوره المجتمعي الملتزم. وبناءً على هذا الوعي بالفرق، بين المثقف الواعي الملتزم وبين المثقف غير الملتزم وغير الواعي غالباً، جاء اقتراحي بتسمية الأول «مثقف» وتسمية الثاني «متثقف».

بناءً على ما تقدّم يمكن القول إنّ تعبير «المثقفين»، المتداول في البلاد العربية، يقوم على التضليل غير الواعي، ويؤدي إلى الإساءة إلى المثقفين الحقيقيين من العرب وغير العرب. وبسبب التساهل في إطلاق لقب «مثقف» على كل من يحمل شهادة جامعية، وعلى كل من

يعمل في مجال الإعلام والصحافة والنشر والخطابة، فإنّ «المثقفين» قد فقدوا الكثير من احترام الناس لهم، ما جعل أعداداً متزايدة من السياسيين والعقائديين وحتى العامة من الناس تقول إنّ المثقفين العرب قد أصبحوا جزءاً من المشكلة التي تواجهها الأمة العربية، لا جزءاً من الحلّ. لذا بات من الواجب إيضاح الفرق بين «المثقف» وغيره من دعاة الثقافة والفكر في البلاد العربية، وذلك كي يأخذ كلّ ذي حق حقه، ويصبح بالإمكان التعرف إلى المثقفين وفرز دعاة الثقافة. وأعتقد أنّ هناك ملايين «المتثقفين» العرب، لكن ليس هناك سوى مئات «المثقفين» العرب، وأنّ عدد المفكرين، من بين أولئك المثقفين، لا يزيد على العشرات، وليس الآلاف كما توحي لنا مؤسسات الإعلام العربية. لذا لا يجوز وصف كلّ من يحمل شهادة جامعية، أو يعمل في مجال الثقافة أو التدريس أو النشر أو الإعلام أو الوعظ والخطابة، أو كلّ من يحمل سيجارة وكتاباً، بأنه مثقف. فهناك ملايين الأطباء والمهندسين والمحامين وأساتذة المدارس وحتى الجامعات الذين ينتمون إلى فئة الأميين الثقافيين بامتياز، ذلك لأنهم لا يقرأون كتاباً واحداً في السنة، ولا يشترون كتاباً في حياتهم خارج مواضيع تخصصاتهم، ما يجعل من الخطأ تسميتهم مثقفين أو حتى متثقفين. كما أنّ من الخطأ والظلم أيضاً اعتبار كل من كتب كتاباً في التاريخ أو السياسة أو حتى في الفلسفة، أو أفتى في قضية ذات علاقة بآيديولوجيا دينية أو ماركسية أو قومية أو رأسمالية، مفكّراً.

إنّ المفكر هو شخص يختلف عن هؤلاء جميعاً، إنه مَنْ يعلو، في فكره ومواقفه وتخيلاته، فوق كل الأفكار الآيديولوجية ويتجاوزها من خلال وضعها جميعاً في مستوى أخلاقي واحد وفي نفس المكانة

الأدبية، وهي مكانة تسلبها المناعة ضد عمليات التحليل والتمحيص، وتُخضعها لعملية نقد من منظور علمي إنساني عقلاني يضع كل فكرة في إطارها التاريخي والمجتمعي السليم، ويقوم بالمقارنة بينها على أساسٍ من منطق العقل وحقائق العلم.

إنّ ما يعاني منه المثقفون العرب من تهميش وكبت في البلاد العربية يعاني منه أيضاً مثقفو العالم الثالث غير التقليديين عامة، ولهذا فشلت غالبية دول العالم الثالث، بما فيها الدول العربية، في تحقيق التقدم واللحاق بالعصر، ما جعل تبعيتها للغرب تتعمق. إنّ مجتمعاً لا ينتج مثقفين ومفكرين أحراراً لا يمكن له أن يتحرر أو يتقدم، وكل مجتمع غير حرّ هو مجتمع عاقر لا ينتج فكراً ولا يربّي قائداً حقيقياً يتصف بالوعي والالتزام والأمانة.

إنّ الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية السيئة، التي دفعت أفضل العقول العربية إلى الهجرة بعيداً عن الوطن، كانت مسؤولة أيضاً عن إجبار القلّة من المثقفين، الذين استمرّوا في العيش في الوطن ورفضوا الالتحاق بركب المال والسلطة، على العيش في حالة اغتراب وعزلة داخل أوطانهم. وقد دفع هذا أولئك المثقفين، دون دراية، إلى تطوير تجارب حياتية وثقافية وفكرية ولغة تواصل خاصة بهم بعيدة عن ثقافات وتجارب ولغة الجماهير المحيطة بهم وغير معبّرة عن أوضاعهم الحياتية وتطلّعاتهم المستقبلية.

وفي ضوء تلك التطورات ضعفت قدرة الثقافات الوطنية على التطور بالاعتماد على الذات، حيث أصبحت عرضة للتأثر بالأفكار التراثية والخرافات والنظريات التآمرية والتشوهات المستوردة من الخارج والنزعة الاستهلاكية، وضحية من ضحايا قيادات تقليدية همّها

الأول والأخير هو الحفاظ على مواقعها الاجتماعية وامتيازاتها المجتمعية، إذ ليس بالإمكان حدوث نهضة مجتمعية في أيّ مجتمع يقوم بعزل ما لديه من مفكرين ومثقفين أو إجبارهم على عزل أنفسهم ونفي فكرهم داخل الذات، بينما يستولي على زمام قيادته مجموعات غوغائية تجترّ التراث ولا تملك من العلم أو الأخلاق إلّا القليل، وتستخدم ما تملك من فطنة وشطارة وعلاقات تقليدية ولغة شعبية لتكريس نفوذها وتعزيز مواقعها وتأمين مصالحها وتكديس الثروات على حساب الفقراء والضعفاء والجهلة من أبناء شعبها.

يطلعنا الدكتور شعبان، من خلال نقد فكر وممارسات قادة الحزب الشيوعي، على أشياء غريبة كنت شخصياً أجهلها، مثل قيام بعض الأعضاء القياديين، بناءً على أوامر رؤسائهم المقيمين في دول بعيدة، بالاعتراف بذنوب فاحشة والقبول بالمذلّة وعقاب أنفسهم وإهانتها. أما الذنوب والأخطاء الجسيمة التي ارتكبها أولئك القادة واستحقوا العقاب والقبول بالمهانة بسببها فهي محاولة التفكير خارج أطر الآيديولوجيا الماركسية. وهذا يجعلني أتساءل عمّا إذا كان في مقدور مثل هؤلاء «القادة» قيادة شعب، وهل بإمكانهم تحرير إنسان أو وطن، وهل لديهم القدرة على استيعاب مفهوم الحرية والعدالة والمساواة والسماح بحرية الفكر؟

في الواقع، لا يمكن لأيّ شخص واعٍ، يفكر بحرية ويكتب بأمانة وصراحة، إلّا أن يعترف بأنّ كلّ الآيديولوجيات قد فشلت فشلاً ذريعاً في تحقيق الحرية والتقدم، بشقيه المادي والثقافي، والاعتراف بحقوق الإنسان واحترام كرامته وإنسانيته. أما الآيديولوجيات المعنية فتنقسم إلى ثلاثة أنواع رئيسية: آيديولوجيا اجتماعية ثقافية، أي دينية،

آيديولوجية اجتماعية سياسية، أي قومية، وآيديولوجيا اجتماعية اقتصادية، أي ماركسية. وكما نلاحظ اليوم، حين نجح الحزب الجمهوري في أمريكا في تحويل الفكرة الرأسمالية والديمقراطية إلى آيديولوجيا بدأت أمريكا تتراجع في كافة المجالات، عدا مجال الجشع المادي والفساد السياسي والانحطاط الإعلامي والتفرقة ضد الغير.

يقول الدكتور شعبان إنّ الحزب الشيوعي العربي قد فشل في أن يكون حزباً شيوعياً وعروبياً في آن واحد، حزباً يتبنى الفكر الاشتراكي ويوظفه لتحرير الأرض العربية والإنسان العربي. وحين فشل قادة الحزب في نقد الفكرة الماركسية فشلوا أيضاً في تطويرها لتتلائم مع الواقع العربي، وسمحوا لأنفسهم أن يكونوا أداةً من أدوات الحرب الباردة التي دارت رحاها بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي وكلّفت شعوب العالم الثالث، ومن بينها الشعوب العربية، عشرات الملايين من الضحايا وما لا يُعدّ ولا يحصى من الفرص لتحرير بلادهم من التبعية وتحقيق التقدم. وبسبب انقسام العرب إلى «حلفاء» للغرب و«حلفاء» للشرق، فإنّ بلادهم قد أصبحت ساحات قتال مستباحة لكلّ الأعداء... حروب خاضها العرب دون أن يكون لهم فيها ناقة أو جمل أو حتى فأر، سوى حية تلدغهم كلما أحست بالدفء لتقضي على أحلامهم، الواحد تلو الآخر. إنني أضع كلمة «حلفاء» بين قوسين لأنّ الدول العظمى لا تتعامل مع الغير من الدول والقادة كحلفاء، بل كعملاء، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة من الاحترام حسب الأهمية والخدمات المطلوبة.

حين كتب ماركس وحللّ ونظّر كان، في الواقع، يحلّل بناءً على واقع عاشه قبل أكثر من 150 سنة في دول أوروبية تعيش فترة الثورة

الصناعية، بعيداً كل البعد عن العالم الآخر الذي كان يعيش عصور الزراعة والقبلية في أفريقيا وآسيا وأميريكا الجنوبية. وحيث أنّ العالم قد تغيّر، وما زال يتغيّر، ولن يتوقف عن التغيّر، فإنّ حقائق الأمس قد لا تصلح حتى كمؤشرات لما هو قادم وما يجب أن يكون في المستقبل. كلّ نظرية أو آيديولوجيا تتوقف عن نقد ذاتها وتطوير ما لديها من أدوات عمل سيتجاوزها الزمن وتصبح بسرعة جزءاً من تراث فكري لا يمت إلى واقع الحياة بصلة تذكر. إنّ الحقيقة الوحيدة غير القابلة للتغيير في هذا الزمن وكل زمن هي التغيير نفسه، وفيما عدا ذلك كلّ شيء يتغيّر ويتبدّل ويتحوّل بسرعة أو ببطء، لكن دون توقف، يلقي نظرة إلى الخلف بين الحين والآخر، لكنه يتطلع دوماً إلى المستقبل.

كلّ نظرية فلسفية أو اقتصادية أو سياسية تشتمل على آلية خاصة لتفسيرها ونقدها ومحاولة إقناع الغير بحيثياتها. وحين يأخذ إنسان أو حزب بنظرية ويتوقف عند ذلك الحد، ولا يجرؤ على نقدها، فإنه يتحوّل بسرعة إلى إنسان أو حزب يعيش خارج التاريخ، ويحكم بذلك على النظرية التي يؤمن بها بالتكلّس والجمود والموت بهدوء. يقول الدكتور شعبان في نقده مواقف مثل أؤلئك القادة: «إنهم لا يريدون أن يصدّقوا أنّ الماركسية بحاجة إلى فهم ذاتي، كما هي صالحة للقراءة الموضوعية، وذلك لأسباب تتعلق بعدم قدرتهم على تقديم مثل هذه القراءة، إما لعجز فكري أو عدم تأهيل أو افتقاد إلى الجرأة أو سعي لإخفاء العيوب والمثالب أو رغبة في تمجيد الذات أو تكون قد أخذتهم العزة بالإثم»[2].

كما أنّ شعبان لا يتوقف عند هذا الحدّ بل يتجاوزه إلى نقد الفكر الغربي الذي يطلق عليه اسم «الآيديولوجيا البرجوازية» التي «تقدّم

مفاهيم للنهايات من أجل ديمومتها، فنهاية الفلسفة ونهاية الآيديولوجيا ونهاية التاريخ ونهاية الإنسان ونهاية الكون، لكنها لا تتحدث عن نهاية الرأسمالية أو نهاية المجتمع الطبقي أو نهاية الأزمات الإنسانية، وهذه هي صورة الوعي الزائف في العالم المعاصر...»[3] نعم، مما لا شك فيه أنّ مفهومي الرأسمالية والديمقراطية قد أصبحا اليوم بمثابة آيديولوجيا في أميريكا بالذات، لكن، في الواقع، لم تعد هناك رأسمالية منذ منتصف الثمانينيات، إذ تمّ اختطافها من قبل «نظام السوق الحر»، ولم تعد هناك ديمقراطية، إذ تمّ اختطافها من قبل المال، وهذا ما جعل الحزبين، الديمقراطي والجمهوري، يتمركزان في مواقع متناقضة بناءً على مصالح ذاتية وليس بناء على مصالح عامة، مما جعل نجاح العملية الديمقراطية يقاس اليوم بمدى قدرتها على تجنّب الوقوع في أخطاء تكون نتيجتها حدوث كوارث عامة، مثل الأزمات الاقتصادية والمالية والحروب المكلفة، ولا يقاس بمدى ما تحققه تلك العملية من إنجازات علمية أو مصالح وطنية.

وقف ذلك الشاب الأنيق على شاطئ البحيرة يتأمل مياهها الصافية وهدوءها اللامتناهي... ويحلم بفتاة كاملة الأوصاف تلفّ ذراعها حول خاصرته وتسحره بجمالها وكمالها وعذوبتها. كانت عيناه مسلّطة على مياه البحيرة البلورية، تحاول أن ترسم على وجهها صورة تلك الفتاة الساحرة... ولذلك ترك خياله يتسلق أجنحة الخيال حرّاً، ويغوص في أعماق البحيرة، ويستوحي من سجّلات التاريخ صورة مثالية يحتضنها في عينيه ويضمها إلى صدره ويعيش معها حلم حياته.

وهناك على مقربة منه جلس فتى شقي اسمه عبد الحسين شعبان، يلعب في الطمي الذي حملته مياه النهر إلى البحيرة في أوائل

الربيع، ويصنع منه تماثيل لشخصيات أحبها وشخصيات لم يحبها وشخصيات يتخيلها كي يعيش معها قصة حب لا تنتهي... كان الفتى يصنع تمثالاً كلّ بضعة أيام ويلقي به في مياه البحيرة علّها تغدو متحفاً لأعماله الفنية وخياله الواسع. وبعد أن أكمل عمله، في ذلك اليوم الربيعي الجميل، رمى التمثال في مياه البحيرة، تحركت المياه... تكسّرت الصورة الجميلة التي كان يصنعها الشاب على وجهها وتكسرت صورته معها، ولم يعد بإمكانه إعادة تشكيلها.

بكى الشاب حين رأى الحلم يموت قبل أن يولد... ابتسم الطفل الشقي حين رأى مياه البحيرة تحتضن تمثاله بحنان وتضمه إلى قلبها... ترك المكان وسار في طريقه سعيداً يتخيل شخصيات جديدة أخرى، ويبحث عن بحيرة أخرى يصنع من طينها تماثيل أخرى لتكتب قصصاً أخرى.

هوامش

---

(1) تحطيم المرايا، ص149.

(2) تحطيم المرايا، ص64.

(3) تحطيم المرايا، ص64.

(تحطيم المرايا) ورحلة السندباد
كتاب يسائل مراياه ويحاول ترميمها

علي السعدي(*)

في عنوان مشبع بالإيحاء (تحطيم المرايا) يبدأ الباحث والمفكّر العراقي عبد الحسين شعبان رحلة سندبادية فكرية شيقة قلّما يحظى القارىء بمثلها في سيل الإصدارات التي تزدحم بها ميادين الثقافة.

إنها رحلة (سندبادية) بامتياز، وهذا وصف لم يأت اعتباطاً، فالكتاب اجتذب قدراً من الاهتمام أشعرني كما في رحلة تصحب فيها المفكرّ نحو محطات ملأى بما هو جدير بالاطّلاع.

تقول الأسطورة إنّ بعض المرايا تتمتع بقدرة سحرية قادرة على جعل الإنسان يرى فيها ذاته (الجوانية) بكلّ ما تحمله من تناقضات. وفي الغالب الأعم، نصاب بصدمة حين نرى ذواتنا على حقيقتها، إذ يفترسها قبح فظيع لا نستطيع تحمّل رؤيته هكذا عارياً، لذا نلجأ إلى تحطيم المرايا التي عكستها في لحظة انفعال درامية، على الرغم من أنّ

(*) كاتب وباحث في الاجتماع السياسي، وقد نشر الباحث مادة أخرى بعنوان: «الماركسية وترميم المرايا: (فقه) الاختلاف ومحاولات الانبعاث في ظل التحوّلات، في جريدة المواطن العراقية، 2011/6/9، وفي جريدة النهار اللبنانية.

المرايا ليست مسؤولة عن الحقيقة، لكنّ رؤية (مشهد) كهذا يستلزم جرأة أخلاقية بمستويات عالية مجبولة بصدقية كان عبد الحسين شعبان قد سعى إلى امتلاكها لحظة ابتداء الرحلة.

الفعل (كان) في هذا المقام ليس فعلاً ماضياً ناقصاً، كما في مدلوله اللغوي، بل امتداد في الزمن بإبعاده الثلاثة، إذ يحضرالماضي لا بصفته خاطئاً ينبغي رجمه من قبل حاضر ليس بلا خطيئة، بل يجتمعان من أجل رسم مستقبل لم تتضح ملامحه بعد. إنها التجربة بكلّ ذنوبها وخطاياها وإشراقاتها وإخفاقاتها كذلك، إلّا أنها مرفقة بنضج راكمه زمن بل أزمنة عجاف وشبعى، مغبرّة ونضرة، في الوقت عينه. تلك هي المفارقة التي تستبطن لذائذها. قد تكون المتحصّلات (النضالية) يابسة في النتائج، لكنّ العطاءات (الفكرية) مشبعة بالثمار، لذا تستقيم المعادلة كي تجعل عبد الحسين شعبان لا يقدم على تحطيم المرايا، كما في العنوان، إنما يأتيها محطّمة أو متصدّعة أصلاً. لذا فهو يحاول ترميمها، ومن ثم يحدقّ فيها بإمعان قبل أن يسائلها ويتقبلّ مساءلتها، معترفاً أنّ ما تعكسه لم يكن مخادعاً أو ملتبساً بكليّته، كما يمكن للمرايا الخادعة أن تفعل، وإلّا لما أقدم على فعل الترميم.

السؤال يسبق الجواب دوماً، تلك هي أولى المشكلات، لكنه زمن «تتقدم فيه الأسئلة وتنهزم الإجابات»، كما عند أدونيس الذي استهل به الباحث بدء إجابته. على الإجابة أن تسبق السؤال، تلك هي طبيعة الأشياء حينما تأخذ الأزمنة أحقيّتها في النمو، لذا ينبغي للسؤال أن يتشكّل لاحقاً ليكمل المعنى في لبّ الإجابة، ذلك لأنّ في حضورالإجابة ينبت السؤال متأهباً باتساع بعده المعرفي، أما حين تغيب الإجابات فإنّ الأسئلة تدور شاحبة في خواء العدم، إنها الأزمنة

التي استدعت صرخة أدونيس الاحتجاجية واستهلال (شعبان) في مساءلة مراياه.

نقد النظرية بأدواتها، الشيء من جنسه، فكيف، إذاً، يحترق المخلوق من نار؟ وكيف يغرق المصنوع من ماء؟

ذلك ما يعيدني إلى لعبة (الجُلَل)[1] التي كنا نلعبها في يفاعتنا، حيث (النقدة) عندنا تعني توجيه ضربة متقنة التسديد، بواسطة أداة من اللعبة ذاتها، نحو أداة الخصم لدفعها عن الخطّ (الورطة)[2] الذي وضعت فيه، وليسهل، من ثم، ضربها لاحقاً بنقدة أخرى تهيئة لإخراجها من اللعبة.

هنا تبدأ (جُلّة) السؤال بالتدحرج نحو الخطّ الموصل بين ذاكرة الباحث المشحونة بأسماء فلاسفة وعلماء وثوار ومنظرين ومفكرين، بما كتبوا ووضعوا ونادوا به، وبين حاضر لم يبق فيه للماركسية من حضور بين اللاعبين سوى ما تختزنه تلك الذاكرة. لذا فهي تجهد في محاولاتها لاستخراج ما يمكن الاتكاء عليه كي يصار، من ثم، إلى ضخّ أمصال في عروق نظرية باتت عصية على وصف محدد، أو إعادتها إلى (الورطة) من جديد، خاصةً بعد أن حملت الماركسية، منذ بدايتها، ذلك الكمّ من المتمركسين والمحرّفين والانتهازيين والدوغمائيين والسطحيين والسفسطائيين و... و...، بحيث لم يعد من متّسع لمعرفة من يحمل (طهر) الماركسية على وجه التحديد، ومن الجدير بالحفاظ على عذريتها؟

«إنّ القراءة المتأنية للماركسية غير الرائجة أو الصنمية، التي تمّ تحويلها إلى محفوظات مدرسية وتعاليم محنّطة، ستكشف مدى التباعد والتعارض بين المتمركسين، ولا فرق بين أصحاب اللغة الخشبية وبين الانزياحيين المعولمين.»[3] ذلك هو الوصف الذي

يسبغه الكاتب على نظرية تمّ تقسيمها وفق معايير جاءت من داخلها، فإذا هي رائجة أو كاسدة، صنمية أو حيوية، تدسّ في محفوظات مدرسية حيناً وفي (قصائد) فكرية تجديدية حيناً آخر. تلك أحكام تحمل في بعض جوانبها استعداداً مسبقاً للوثوب المتداخل مع تحفّز وشكاية غاضبة.

قد لا يبتعد الأمر كثيراً في ثورة الإصلاح، عند بعض (كهنة) الماركسية وحاملي مباخرها، عن مثيلاتها في محاولات الإصلاح الديني وحاملي ألويته، إذ اتكأ الطرفان على مقولة معلقّة على مشجب طوباوي: «إنّ النظرية صالحة بذاتها لكنها لم تطبّق كما ينبغي، فإذا كانت الماركسية تعنى بخير الإنسان، بمعناه المادّي، فإنّ الدين معنيٌّ بإشباع حاجات الإنسان الروحية.»[4] لذا تتوحّد المنطلقات في كلتي المحاولتين لتلتّف حول نقطة أساس: العيب في التطبيق لا في النظرية.

لكنّ هذا القول بات متأخراً منذ أن تقدّم السؤال على إجابته (المنهزمة): كيف يمكن لنظرية صالحة أن تجمع كلّ هذا القدر من التشوّه، سواء في الدين الذي يرفع الباحث بوجهه حرارة السؤال: «هل الدين يعني الخوف من العقاب، لا سيّما فكرة الموت، أم أنّ الدين يعتبر مصدر السعادة والطمأنينة، وبالتالي حقلاً للحب والرحمة والتسامح؟»[5] أم في الماركسية التي ينعيها ضمناً في معرض الدفاع عن (طهرها) المفقود؟ «من هنا؛ فإنّ اجتراح الماركسية، كونها نظرية شمولية، قد ضيّع علينا التفكير بالحاجة الدائمة إلى إغناء تفصيلي وبحث إشكالي»[6].

هناك قلق ينتاب الباحث ويطغى على مختلف إجاباته، خاصةً حين تنغمس في الفعل الفلسفي، لذا يمدّ جسور التصالح مع موروثٍ

تربّى عليه طفلاً، ونظرية اعتنقها شاباً وكهلاً، لكنه وقف حائراً بين الاثنين بعد زوال (الدهشة) الأولى، ومن ثمّ تزحزح (الجلة) الماركسية عن خطوطها (المقدسة) بعد تعرّضها لسيل من (الانتقادات) التي أفرزها الواقع وثبتتها الوقائع، حيث تراجع الماركسيون عن دورٍ كان لهم فيما مضى من أزمنة.

من هنا كانت الأسئلة تحمل مقداراً من ذلك كله، فلا الدين كان مصدر حبّ وتسامح، ولا الماركسية كانت مصدر رفاهية للإنسان، بل يمكن القول إنّ كليهما كانا، في تجسيداتهما العملية، وبالاً على الإنسان. هذا ما دوّنته فصول التاريخ بكلّ إشكالياته وتعرجاته، وهو ما يعيد دائرة السؤال إلى (نسبتها الثابتة): ما الدين الصحيح إذاً؟ وما هي الماركسية المنشودة؟ وهل من إمكان لاستخراج مساحة الامتداد اللازمة أو الملائمة لروح العصر في كلٌ منهما؟

في تفكيك أولي لمفردة الدين نجد أنها قد تكون مستمدّة من الإدانة، حيث الخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم وسرت مفاعيلها على ذرّيته التي تكاثرت بشكل تطلّب ظهور وسيلة للتوبة والسعي إلى المغفرة. والتوبة، في الجوهر، لا تتم إلّا عند الإقرار بالذنب أولاً، لذا تحوّل الدين إلى إقرار واستغفار معاً ـ قبول الإدانة وطلب المغفرة. كذلك قد يكون الدِّين من الدَّين، بمعنى القرض، فالله يقرض الإنسان الحياة إلى أجلٍ محدود، هو العمر المكتوب له قبل الموت، ويطلب إلى الإنسان، مقابله، الطاعة والصلوات وحسن التعامل مع الآخرين وأداء العمل الصالح وما شابه، ثم يستردّ الله قرضه ليتحول إلى هبة دائمة في الجنة، إذا أحسن الإنسان التصرف في القرض الدنيوي، ويتحول إلى عقاب ـ مؤقت أو دائم ـ في النار إذا أساء. والله يطالب

الإنسان بقرضٍ «وأقرضوا الله قرضاً حسناً»، أي اعملوا صالحاً لتستردوه ثواباً في يوم الدين ـ الآخرة.

تجتمع الأديان السماوية الثلاثة حول فكرة الخطيئة التي على الإنسان أن يسعى إلى طلب غفرانها، فقد عصى آدم أوامر الله، ما أدى إلى حرمانه الجنة ونزوله إلى الأرض، حيث الألم والعذاب. ثم وقعت على الأرض الجريمة الأولى التي ارتكبها قابيل ـ المرفوضة قرابينه ـ بقتله هابيل ـ المقبولة قرابينه ـ حسب التوراة. وهكذا قُتلت البراءة ومعها الرضا الإلهي عن البشر، وبقيت الجريمة ومعها الغضب الإلهي.

القوة المجهولة المتميزة بالتعالي والخلود والقدرة الكلية على تسيير الكون والتحكم بأقدار البشر لا بدَّ وأن تكون في مكان خارج متناول الإنسان وخارج فهمه كذلك، قوة لا يستطيع الإنسان عمل شيء حيالها سوى الطاعة. لكن لا بدّ من وسيلة اتصال بتلك القوى الخارقة القدرة، ولا بدّ من سبيل إلى إرضائها؟

إنها طقوس العبادة التي تحولت من محاولات استرضاء فردية لتلك القوى المتعالية، الغاضبة على البشر تارةً والراضية عنهم تارة أخرى، إلى طقوس جماعية خُصِّصت لها هياكل ومعابد اكتسبت قدسية متزايدة وكُرّس لخدمتها أناس سيكتسبون، بدورهم، مكانةً خاصة وتأثيراً كبيراً في المجتمعات البشرية التي أوكل أمر إدارتها وتنظيم شؤونها إلى من يملك القدرة والقوة على فعل ذلك، ما أدى إلى ظهور المؤسسة التي ستتحول، فيما بعد، إلى الاكتشاف الأكبر في حياة البشر، والمفارقة أن تتزامن ولادتها مع ولادة أوّل إله «سياسي».

كانت تلك المؤسسة، بما مثّلته ومارسته، الحّد الفاصل، في

السيرورة البشرية، بين ما سمّي «عصور ما قبل التاريخ» حيث الإنسان البدائي ساكن الكهوف وصائد الطرائد الحيوانية، وبين «عصر الحضارة»، حيث مسار الحياة يتخذ منحىً آخر، ولتبرز، من ثمّ، أداة أخرى للسيطرة تكون، هذه المرة، أشد فتكاً وأكثر تنظيماً وقوة ـ الدولة.

يمكن مقاربة الدين من خلال اعتباره منجزاً اجتماعياً قابلاً للتغيير، في جانبه الاجتماعي ـ السياسي، حسب الحاجة، والمقدّس منه هو ما يدخل، نصّاً أو استلهاماً، في الدستور الوضعي، أما النصّ الديني، بعموميته، فيبقى شأناً خاصّاً بالفرد.

لا يمكن التعامل مع النصّ الديني إذا احتفظ بقدسيته المجتمعية، إذ إنه، والحالة هذه، سيبقى عرضةً للاستخدام من قبل المؤسسة الدينية بكلّ أشكالها وإشكالياتها ـ إكليروس كنسي أو كنيس يهودي أو مرجعيات إسلامية ـ وهذه، بدورها، تضع اجتهاداتها في المقام الأول على حساب النصّ ذاته، ما يجعل منها سلطة فعلية تتحكّم بمسارات المجتمع خارج ما أقره الدستور الذي ارتضاه المجتمع.

لقد توزع الدين بين مفهومين متناقضين، فهو شأن فردي في جوانبه الروحية وشأن عام في تجسيداته الاجتماعية المنعكسة على سلسلة من التراتبيات (المقدَّسة) التي لا تجوز مخالفتها، وإلّا فالنبذ والإقصاء أو التكفير والقتل. وعليه ضاع تسامح الدين في تشدد (المتدينين)، وضاع ما فيه من عدل ورحمة مع استبداد الدولة. وبالتالي باءت بالفشل محاولات العودة للبحث عن نقاء مفترض في جوهر الدين، كما باءت بالفشل محاولات استنهاض (النقاء) في جوهر الماركسية.

ما يمتلكه الدين تفتقد إليه الماركسية، فالدين يقدّم وعداً فردياً

بجنة أخروية واطمئنان دنيوي (اجتماعي) تجلبه طاعة الله والإخلاص للدولة، فيما الماركسية تقدّم وعداً (طبقياً) بعدالة أرضية تجلبها طاعة الدولة والإخلاص للعقيدة، لكنّ سيرورة كلٍّ من الدين والماركسية كشفت أنّ الدين قد أبقى على الإرضاء الروحي حيث «ينتمي الدين إلى العالم الروحي للإنسان»،[7] وهذا الإرضاء إنما يتأتى من الوعد باليوم الآخر غير الدنيوي، فيما تصحرّ العالم الروحي للإنسان (الماركسي) دون أن يحصل على تعويضٍ دنيويٍّ بالعدل الموعود.

أما علاقة المؤسسة الدينية بالإنسان فتأخذ شكلاً احتوائياً خالصاً، إنها ترفض حياديته في السلوك غير الطقوسي إذا أراد البقاء جزءاً منها، وتنبذه إذا حاول الخروج عنها. وفي حين قد يلعب تطور الوعي عند الإنسان دوراً في بحثه عن خلاص آخر، ربما يكون خارج الأنساق التقليدية للخلاص اليوتوبي، فإنّ المؤسسة الدينية تتمسّك بتقديم ذلك النوع من الخلاص باعتباره الوحيد الممكن يقينياً، لذا تكون المحصلة وقوع الإنسان تحت إشكالية جديدة تتطلب منه حسمها، لكنه يتجنب ذلك، في الغالب، مفضّلاً البحث عن نوع من التوزان بينهما كي يبقى الاطمئنان الفردي قائماً.

ولا يختلف الأمر كثيراً في الماركسية بطقوسها الحزبية «واقع عمل الأحزاب الشيوعية العربية في العالم العربي غارق في التذبذب بين فهم آيديولوجي جاهز، ورثته هذه الأحزاب ولم يعد مقبولاً، وبين مستجدات أو نزوعات إنسانوية ديمقراطية غير قادرة على مجاراتها؛ وبالتالي فهي تراوح بين الجمود والانحلال»[8]. وعلى الرغم من ذلك الجمود والانحلال، فهي تطلب إلى معتنقيها (المخلصين) الالتزام بطهرها الماركسي الأول والتضحية في سبيله، وبالتالي عدم البحث عن

خلاص خارج ما أكّدته تلك النظرية، وإلّا تحولوا إلى متمركسين وانتهازيين ومحرّفين وتوفيقيين ...إلخ.

لا شكّ أنها إشكاليات ليس من السهل وضع أسئلة تتبع إجاباتها، فما زال للأسئلة مكان الريادة وقصب السبق في أزمنة تحتفظ بالكثير من رماديتها، لكنّ عبد الحسين شعبان قدّم في كتابه (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) محاولات جادّة لجعل الأسئلة تستقيم على سياقاتها بحيث توازي الأجوبة ولا تسبقها.

الملاحظ في هذا الكتاب أنّ المحاور قد ترك المجال واسعاً للباحث والمفكر أن يسترسل في استكمال إجاباته، وبالتالي لم يشغله بالتدخل سوى في عنونة المواضيع وفهرستها بحيث جاءت السياقات منسجمة في تراكماتها وبناءاتها المعرفية التي أراد إيصالها كلٌّ من المفكر عبد الحسين شعبان والمحاور خضير ميري.

هوامش

(1) الجُلل: كرات زجاجية ملونة تسمى في العراق (الدعابل).

(2) الورطة أو الأُورطة ـ خطوط على شكل مثلث متساوي الأضلاع تُصفّ عليها الجُلل في اللعبة المذكورة.

(3) تحطيم المرايا، ص200.

(4) تحطيم المرايا، ص133.

(5) تحطيم المرايا، ص132.

(6) تحطيم المرايا، ص174.

(7) تحطيم المرايا، ص133.

(8) تحطيم المرايا، ص78.

«النجفي الأحمر» أو الماركسي المؤمن

د. خالد شوكات(*)

نسيت تماما أين ومتى التقيت الدكتور عبد الحسين شعبان لأول مرة؟ ربما كان ذلك قبل ما يزيد على عقد ونصف من الزمان في لندن أو لاهاي أو بيروت أو الجزائر أو عدن... إذ ثمة أشخاص تنسى أين ومتى التقيتهم للمرة الأولى، ليس لأنهم لم يكونوا مهمين بالنسبة إليك، بل لأنهم، من فرط ارتباطك اللاحق بهم، يتهيأ لك أنك تعرفهم منذ أمد طويل، وربما منذ ولدت!

الدكتور عبد الحسين ليس من النوع الذي يحاول التبشير بأفكاره أو دعوة الآخرين قولاً لاعتناقها، لكنك، إذا ما عاشرته وقرأت له، تجد نفسك متفاعلاً مع رؤاه النقدية وأطروحاته الأكاديمية ووجهات نظره إزاء قضاياه الأثيرة، العدالة الاجتماعية والحريات والديمقراطية وحقوق الإنسان، مؤمناً برسالته الإنسانية العميقة ودعوته الصامتة النافذة إلى عالم يسوده التسامح وتغمره محبّة الحياة.

(*) كاتب وإعلامي تونسي، الأمين العام لمركز دعم الديمقراطية في العالم العربي، هولندا، روتردام، ومدير مهرجان الفيلم العربي، ورئيس مركز الدراسات الوطنية، تونس.

والدكتور عبد الحسين شعبان، الذي تجده دائم الاعتزاز بأصوله النجفية اليمانية المنتشرة في أرجاء العالم العربي والإسلامي، خلطة خاصة من التجارب الإنسانية المتنوّعة الجامعة بين الاستيعاب النظري لمجمل الأفكار والعقائد والآيديولوجيات المؤثرة في عصره وبيئته، حيث تربّى وترعرع واشتدّ عوده، وبين السيرة العملية المكتسبة من تجوال في أرض الله الواسعة، أخذته، في ما يشبه السيرة الهلالية المعاصرة، إلى دمشق وبيروت وموسكو وبراغ ولندن وهافانا ومدن أخرى، شرقية وغربية، يصعب عدّها، بين مقيمٍ ومارٍّ، وطالب علمٍ وأستاذٍ، وباحثٍ عن المعرفة وخبيرٍ فيها.

وقد بدت سيرة «أبي ياسر» أشبه ما تكون برحلة الصوفي المتطلّع إلى مرحلة الإشراق، مقامات متتالية، ابتدأت في فضاء الحوزة النجفية المقدسة، وتطورت في أجواء الماركسية اليسارية، وانطلقت في فضاء الفكر التجديدي العربي، حيث «تحطمت المرايا» وتكرّست نزعة المفكر النقدية، إلى أن وقفت بباب التسامح الديني وحوار الثقافات والحضارات وإعادة بناء العقل العربي الإسلامي على أسس ترفع كل تناقض بين العلم والإيمان، وبين المبادرة الفردية والعدالة الاجتماعية، وبين الحرية والمسؤولية.

وكسائر المفكرين الأحرار، ممن آمن بأنّ الحرية هي شرط الفكر الأول وكفر دائماً بالمحدّدات والقوالب المصبوبة الجاهزة، واجه د.عبد الحسين شعبان هجمات العقائديين الشرسة، سواء أكانوا رفاق الأمس، من شركاء رحلة النضال اليساري، أم رموز الكهنوت الآيديولوجي الذين يقيّمون المفكرين والكتاب والباحثين بحسب قربهم إلى، أو بعدهم عن، دائرة الإيمان السماوي أو الأرضي، لا اختلاف في ذلك.

وعلى الرغم من أنه ليس من النوع الصدامي فإنّ شعبان، المفكّر العربي العراقي، لم يتوانَ عن خوض معارك هنا وهناك، ضد هذا التيار أو ذاك، من داخله ومن خارجه، وفي ذلك المنتدى أو تلك المؤسسة التي ساهم في تأسيسها، من أجل ما يعتقد أنه التزام بمبدأ أخلاقي أو قاعدة قانونية، ولم يتردد، أكثر من مرّة، في إشهار استقالته من هذا المنصب أو ذاك، غير مبال بالنتائج طالما ترضي ضميره، سواء بالاعتراض على توجّه يعتبره خروجاً على الثوابت الوطنية والإنسانية أم تجسيداً لمبدأ التداول على كرسي المسؤولية أم لإتاحة الفرصة أمام ضخّ دماء جديدة. وقد استمر في سلوكه هذا خارج كافة دوائر الحسابات والمؤامرات والانقلابات، حتى وإن كان غير مشمول برعاية الأحزاب والقبائل واللوبيات، وأحياناً غير معنيّ بإثارة غضبها، لا سيّما المولعين بإطلاق العلامات والتصنيفات والتوصيفات الجاهزة، وما أكثرهم، بل إنه كان أحياناً يستطرف باستفزازهم بآراء جديدة أو استنتاجات غير مألوفة أو بوجهات نظر لا يستطيعون التوصّل إليها، وعندما كان يفضّل ذلك فإنه كان يتصرف بكلّ عفوية ودون قصد أو تكلّف.

وإنّ روح النقد، التي تسكن جنبات د. عبد الحسين شعبان، هي التي وجّهت اهتمامه وريادته إلى استباق كثير من رفاقه الشيوعيين في تأمّل الحالة الماركسية والدعوة إلى مراجعة تجارب الماركسيين، وهي التي دفعته أيضاً إلى الانفتاح على مدارس الفكر العربي المتباينة دون عُقدٍ، سواء كانت جموداً أم ميوعة، لكنها كانت، بقدر وجدانيتها، تعبيراً عن قراءة جديدة للواقع وتموّجاته ومنقلباته، فما كان بنظر «الرفاق» ناراً تكوي كان بنظر النجفي الأحمر مغامرة تستحق أن تخاض، وما كان

بنظرهم محرّماً يكفّر ممارسه كان بنظر النجفي الماركسي المؤمن الفريضة الغائبة التي لا مناصّ من تحمّل مسؤوليتها.

ولعلّ أهم ما يميز رحلة د. عبد الحسين الفكرية، التي أسأل الله أن يطيلها ما أمكن، والتي يخصّ بعض جوانبها في كتابه (تحطيم المرايا - في الماركسية والاختلاف) مع محاوره الناقد خضير ميري، إصراره على أن لا تكون دراساته وأبحاثه، بما فيها مقالاته، مجرّد تأملات نظرية مستندة إلى كمّ عظيم من الوثائق والمصادر والمراجع، كما يلاحظ بيسر أيُّ قارئٍ لكتب ومؤلّفات هذا المفكر المستنير، بل سعى لأن تكون قراءات في تجارب الحكومات والدول، سواء تعلّق الأمر بدول المنظومة الاشتراكية السابقة أم بنماذج الحكم اليساري في أمريكا اللاتينية أم بحكومات العالم العربي العجيبة الغريبة في تشابهها وتنافرها على السواء.

إنَّ إصرار د. عبد الحسين على الربط بين التأمل النظري والقراءة التطبيقية إنما يعود في أصله، كما أعتقد، إلى تلك النزعة الإنسانية النبيلة المتغلغلة في فكر وعقل الرجل، فهو، وإن كانت له قناعاته الثابتة بقيم ومبادئ طالما ناضل وضحّى من أجلها، لم ينسَ يوماً تذكير نفسه وأخذها بحزم على الاعتقاد بأنّ أفكار وتجارب البشر متبدّلة متقلّبة، وأنّ اللقاء، الذي كان مستحيلاً في الستينيات من القرن العشرين، بين الماركسيين والعروبيين، وكذلك اللقاء بين القوميين العرب والإسلاميين، بدا حتمياً وضرورياً في مطلع القرن الحادي والعشرين، وأنّ الربط بين اليسار ومعاداة الدين، كما ظهر في النصف الأول من القرن العشرين، بات أمراً سخيفاً في مطلع القرن الحادي والعشرين.

لم يغفل شعبان، في قراءاته الانتقادية ومراجعاته الفكرية، انتقاد نفسه وتشخيص، بل وتخطئة، بعضاً من مواقفه، كما فعل في كتابه المثير (تحطيم المرايا) الذي يحتاج دراسة مستقلة، في جوانبها النظرية والتطبيقية، ولهذا علينا أن نقرأه كلّه وليس بتجزئته.

لقد كافح د. شعبان، بلا كلل أو ملل، طوال عقود من الجهد التنظيري والعمل الفكري والسياسي، من أجل أن يحطّم الإنسان العربي خجله من رؤية نفسه عارياً أمام المرآة، وأن يتعامل مع عيوبه واعوجاجاته وضعفه وأخطائه بالصراحة والجرأة والشجاعة المطلوبة، فمن دون هذا التحطيم وهذا التعامل ما كانت الطريق لتستقيم أمام المشروع النهضوي الديمقراطي في العالم العربي، بكل ما يعنيه من فتح لآفاق التعايش والتسامح والتواصل أمام أجيال الأمة، على اختلاف وتباين رؤاها وبرامجها.

إنّ مشقّة التصدي لسلطة الآيدولوجيا وتجلياتها الحزبية المهيمنة، مع رغبة شديدة في المحافظة على طابع أخلاقي محترم وإيجابي ووقور ورزين، ولكن دون مجاملة أو مهادنة، للصراع الناتج عن هذا التصدي، هي مغامرة ركب موجها العالي د. عبد الحسين شعبان، وتمكّن، كما أجزم، في صياغة معادلتها وتحقيق الفوز فيها، تماماً كما كسب احترام كلّ المتابعين لفصولها. ولم يكن ذلك ليحدث لولا هذا المعدن النجفي الأصيل، وهذا العمق الماركسي المُشبع بروح العدالة والإنسانية.

الماركسية و الحوار والمنهج النقدي لدى المفكر شعبان

د. شيرزاد أحمد النجار(*)

مقدمة

في كتابه الصادر عام 2009 بعنوان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) يناقش الصديق المفكر والباحث الأكاديمي الدكتور عبد الحسين شعبان مجموعة واسعة من القضايا الجوهرية وإشكالياتها، ابتداءً بالماركسية، مروراً بالدين والقومية والقضية الفلسطينية والدولة والفيدرالية، وانتهاءً بالمسألة الكوردية.

إنّ هذه القضايا تحتاج، في الحقيقة، مناقشات عميقة لتأثيرها الواضح في تطور المجتمعات والدول. وقد قدّم الدكتور شعبان في هذا الكتاب جهداً فكرياً رصيناً، مترادفاً مع تجربة ثرية تستحق المناقشة الجدّية بقدر جدّية وأهمية المواضيع المطروحة للنقاش.

(*) أكاديمي ومفكر كردي عراقي، أستاذ العلوم السياسية في جامعة صلاح الدين (أربيل) ورئيس جامعة كردستان (أربيل)، له مؤلفات عدّة في علم السياسة والقانون الدستوري. كان يفترض أن تقدّم هذه المادة في ندوة خاصة عن كتاب «تحطيم المرايا»، تم الاتفاق على عقدها في إربيل (شباط/فبراير/2011)، لكن ظروفاً خاصة أدت إلى تأجيلها.

في هذه القراءة للكتاب لا يمكن الإحاطة بكلّ تلك المواضيع ومناقشتها بالتفصيل، لذلك سأضطر إلى التركيز على بعض المواضيع التي أراها مهمة ويجب مناقشتها وإبداء الآراء حولها، سواء اتفقنا مع ما ذهب إليه الدكتور شعبان أم لم نتفق. وهذه المواضيع التي سأناقشها تتعلق بما يأتي:

أولاً ـ الحوار:

ابتداءً نتفق مع الدكتور شعبان أنّ هذا الزمن هو زمن الحيرة، حيث «تتقدم الأسئلة وينهزم الجواب»، حسب رأي ادونيس، ونضيف: وينهزم الجواب المنطقي العقلاني ويتقدّم الجواب الديماغوجي المشوّش والمضطرب، ولذلك يمكن وصف هذا الزمن بأنه الزمن الرديء، حيث تختلط المبادىء والمصالح والأنانية وعدم الوفاء والجشع.

إنّ أول ما نفتقد إليه الآن، في هذا الوضع «المزعج»، هو الحوار الصادق مع الذات ومع التاريخ. وهذا لا نفتقده على الصعيد الشخصي فقط، بل نفتقده على المستوى المؤسساتي أيضاً، وبالذات على مستوى المؤسسة الحزبية، فنادراً ما نجد حزباً سياسياً قد قام بعملية «الحوار مع الذات ومارس النقد الذاتي الصحيح أو حتى الجلد الذاتي لكلّ تجاربه وأخطائه» من أجل اكتشاف مكامن الخطأ وتصحيح المسار ووضع الأهداف والسياسات التي تتلاءم مع «روح الزمن».

هذا الوضع بالذات هو الذي افتقدناه في مسار الأحزاب السياسية العراقية منذ تأسيس الدولة العراقية 1921، حيث افتقدت معظم هذه الأحزاب ثقافة «النقد الذاتي»، وبالتالي افتقدت الحوار

الذي تكلّم عنه الدكتور شعبان، ولهذا افتقدت إحدى الصفات الهامة التي كانت تناضل من أجلها، ونقصد بها الخصوصية الإنسانية (سواء في مبادئها أم في تنظيمها أم في ممارساتها)، بل إنّ بعضاً من هذه الأحزاب قد اقترب كثيراً (في مبادئه أو أهدافه أو ممارساته) إلى الصفة التوتاليتارية، أو كانت أحزاباً توتاليتارية فعلاً. إنّ التوتاليتارية، حسب منظور الفيلسوفة الألمانية هانا أرندت Arendt تؤدي إلى «نزع الإنسان من صفته الإنسانية»، وهكذا تحوّل الإنسان (في العراق بالذات)، لدى هذه الأحزاب، إلى شيء مهمل ثانوي لا يحسب له أيّ حساب في العملية السياسية، بينما كان من المفروض أن تهتم السياسة في العراق (كعملية وصيرورة) بالإنسان كمحور جوهري لها، على أساس أنّ السياسة، منذ أرسطو (المتوفى عام 322 ق.م)، هي عبارة عن نشاط إنساني يهدف إلى تحقيق الخير العام والمنفعة العامة والمصلحة العامة المشتركة لأفراد المجتمع.

إذن، فالحوار، ومعناه ودلالته، ضروري وجوهري في العملية السياسية، وهو يعني التواصل، حسب رؤية الفيلسوف الألماني المعاصر هابرماس Habermas، حيث يقول: «لقد أصبح التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كلّ مرجعياته للتواصل»[1].

أمام هذا الوضع لجأت المجتمعات الحديثة، كما يقول هابرماس، إلى إعلاء قيمة التواصل لمعالجة وحلّ المشاكلات. وعليه فإنّ بزوغ عصر التواصل قد أعطى البشرية أملاً لحلّ قضاياها الأساسية. لكنّ البشرية، في نفس الوقت، واجهت مشكلات جديدة وإشكاليات خطيرة منها: الإحباط، العزلة، عدم تماسك النسيج الاجتماعي وتصدّع القيم.

إذن، هذه المشكلات المترتبة على الحوار والتواصل في الزمن الحديث دفعت هابرماس إلى أن يتعمّق فيها ويميّز بدقة بين المسائل الأخلاقية التي تهمّ الجميع وبين مشكلات الأخلاق النظرية التي لها علاقة بالتفصيلات القيمية الفردية[2].

وفي هذه المحاولات كان همّ هابرماس هو الوصول إلى أخلاقية كليّة شاملة، وبنفس الاتجاه يسير الدكتور شعبان حين يقول: «... إنّ مثل هذا التقاطب في الحوار يطرح إشكالية الاختلاف والتواصل.. وللأسف فقد تراجع الخطاب الفلسفي كثيراً... وإذا كان التواصل ضرورة وجود، فاللاتواصل هو الاستثناء الذي تفرضه وقائع حاصلة، بحيث يصبح هدف الحوار هو الخروج من أنساق التفكير الجاهزة والأنماط المستعادة، وتأثيرات التجميع والنقل إلى فكر المقاربة والاختلاف الثقافي والكياني..»[3].

لكنّ هذا الحوار والتواصل يجب أن يكون عقلانياً، بمعنى أنّ الحوار والتواصل غير ممكن إلّا إذا انطلق من الإطار الإنساني. إنّ العقلانية تعني استنادها إلى عدد من المعايير منها: الصدق، الصحة، الصلاحية، الدقة، المسؤولية، المعقولية[4]. وفي هذا الحوار والتواصل تلعب اللغة دوراً مهماً، ولذلك يؤكد هابرماس على... أنّ اللغة تحيل إلى الاتفاق والقبول والتواصل والاختبار المستنير لجملة أفراد يتحاورون»[5].

وهذا الحوار يجب أن يكون من أجل شيء عام وشامل وليس من أجل شيء ذاتي وفردي، ولذلك يؤكد هابرماس: «إنّ النقاش الأخلاقي لا يرى بصورة جيدة إلّا عندما يلجأ إلى الشمولية والموضوعية»[6].

هذا الحوار وهذا النقاش يربطه هابرماس بالديمقراطية، لكن كيف؟

عندما نرجع إلى النظرية الديمقراطية لدى هابرماس نجد أنه يميّز بين ثلاثة أنواع من الديمقراطية هي:

- الديمقراطية الليبرالية
- الديمقراطية الجمهورية
- الديمقراطية التشاورية

وهذه الأخيرة هي التي يهتم بها هابرماس لأنها تستند إلى الحوار والنقاش، وفي هذا يقول: «النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يُمكّن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعُرفية، ويُمكِّنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع. هذا النموذج لا يمكن أن يتأسس إلّا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية»[7].

وفي هذا النموذج للديمقراطية يلاحظ وجود 3 مفاهيم رئيسية هي:

- العقلانية
- السلطة
- الرأي العام

هذه المفاهيم مرتبطة مع بعضها بعضاً عن طريق العقلانية التواصلية التي تتم في مجال هام هو المجال العام أو الفضاء العام الذي يتيح للمواطنين ممارسة حرية الرأي والنقاش، لكن ليس لإبداء الرأي بل كي يكون الرأي مؤثِّراً.

إذن، السياسة يجب أن تكون تواصلية ما بين السلطة والمواطن،

وبالتالي تتصف بالشفافية والعلانية. وهنا يطرح هابرماس مسألة التمييز بين التواصل الحقيقي العقلاني وبين التواصل المشوّه، أي المؤدلج، أي «التأثير القمعي الممارس من قبل السلطة على المواطنين لمنع الوصول إلى فهم مشترك للقضايا»، وبالتالي الوصول إلى إجماع حولها، من أجل تشويه عملية التواصل وخلق ما يسميه هابرماس إجماعاً زائفاً بعيداً عن العقلانية.

لعلّ ما افتقدناه في التطور السياسي العراقي، وفي الممارسات العملية السياسية، سواء من قبل السلطة أم من قبل الأحزاب السياسية، هو التواصلية. وهذا الوضع يحتاج دراسات جدّية لتسليط الضوء على كلّ تلك الممارسات والفعاليات السياسية والآيديولوجية التي مورست في العراق منذ تأسيس الدولة العراقية عام 1921، وأدّت إلى بعثرة وتعثر التطور السياسي والاجتماعي والثقافي الطبيعي في العراق. ومن أبرز تلك العوامل التي أدّت إلى هذه النتيجة الكارثية (التي ما زالت مستمرة) فقدان الحوار العقلاني والتواصل.

ثانياً ـ المنهج النقدي:

يقول الدكتور شعبان: «أعتقد أنني أمارس دوري ضمن منهج نقدي، وهو ليس بعيداً عن الماركسية، بل في صلبها. وقد اعتبر ماركس أنّ المثقف ناقد اجتماعي، وبالتالي فإنني أحلّل الظواهر في ضوء المنهج الجدلي، وأنقدها استناداً إلى الواقع»[8]. ويضيف الدكتور شعبان: «لكنّ الأطروحات الماركسية ليست سرمدية صالحة أو جاهزة لكلّ زمان ومكان. أيوجد فهم موحَّد أو اتفاق على من يطلق عليهم مصطلح «الماركسيون»؟»[9]

إذن، هناك إشكالية حول تحديد «الماركسيين»، ولذلك يحاول الدكتور شعبان أن يقدّم توضيحه الخاص من خلال تصنيف الماركسيين إلى عدّة أصناف كالآتي:

- الماركسيون الطقوسيون
- الماركسيون المدرسيون
- الماركسيون الذرائعيون
- الماركسيون العولميون
- ماركسيون نقديون ومجتهدون

يهتم الدكتور شعبان بهؤلاء الأخيرين، ويحدِّد مشكلتهم بكونهم «حذرين» و«متخوّفين» من إبداء النقد والمعارضة. وهنا يصل إلى استنتاج هام جداً هو: «وإنْ لم تتمكّن نواة صلبة فكرياً وسياسياً من ممارسة النقد، وبصوتٍ عالٍ، فإنّ جيلاً جديداً من الماركسيين سيدفع الثمن أيضاً»[10].

من أجل حلّ إشكالية الماركسية في الوطن العربي، إذاً، من الضروري ظهور جيل جديد من الماركسيين الذين ينتهجون المنهج النقدي، منطلقين من أسس ماركسية لدراسة وتحليل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع العربي.

الدكتور شعبان يجد مكانه مع هؤلاء عندما يقول: «لا أدّعي أنني ماركسي فوق العادة، لكنني أجد نفسي قريباً، إلى حدٍّ كبير، إلى الماركسية النقدية أو الوضعية النقدية الماركسية»[11].

وهنا نلاحظ تقارباً لأفكارالدكتور شعبان مع الأفكار العامة لمدرسة فرانكفورت، إذ إنّ مفكّري مدرسة فرانكفورت ركّزوا على نقد المجتمع

البرجوازي والوضع الاقتصادي والثقافي والاجتماعي له، منطلقين من الفكر الماركسي والنظرية النقدية لتجديد الطاقات الراديكالية للماركسية. وفي هذا المنحى يتحدث الدكتور شعبان عن الوضعية النقدية كأساسٍ لنقده الماركسية على أساس أنّ ماركس نفسه كان ناقداً اجتماعياً، حيث يقول: «لم يكن ماركس إلّا وضعياً نقدياً في نهاية المطاف؛ فوسيلة التفكير لديه عقلية نقدية»[12].

وهذا ما فكّر به مفكّرو النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من حيث أنهم استندوا إلى النقد الاجتماعي لدى ماركس في نقد الواقع الاجتماعي الملموس؛ فقد كان همّ مفكري مدرسة فرانكفورت هو الوصول إلى حالة التحرر الإنساني من كافة أشكال الهيمنة. وهذا ما يحاول الوصول إليه الدكتور شعبان عندما يقول: «وقد أطلق ألتوسير رسالته ضد استغلال الإنسان للإنسان، ودعا إلى تحقيق المساواة وإطلاق الحريات، بما فيها حرية الإبداع والجمال، عبر القراءة الماركسية الحرّة والمتحرّرة لماركس من ماركسيته. وهذا الأمر قريب إلى ما أفكر به شخصياً عندما أستخدم الماركسية كمزيج للنقد والنقد الضدي، حيث تتم عملية كشف الواقع بكل عيوبه ومثالبه بهدف تقويمه وإعادة بنائه وفق منظومة فكرية سداها ولحمتها تحقيق المساواة وقيم الجمال والحق، وهي ضرورية للحقوق المدنية والسياسية، وهي جزء من المنظومة الكونية التي ما زالت ملتقى البشرية باتجاه خير الانسان وسعادته..»[13].

ثالثاً ـ الدولة، الديمقراطية، الفيدرالية

يقول الدكتور شعبان: «أعتقد أنّ الدولة هي أعظم منجز بشري، إذ إنّ وظيفتها الأساسية هي حماية أرواح وممتلكات المواطنين (الناس،

البشر وما يملكون) وثانياً، الحفاظ على النظام والأمن العام، إذ إنّ غيابها يؤدي إلى الفوضى والاحتراب، كما أنّ تقديسها يؤدي إلى الطغيان»[14].

نعم، إنّ الدولة إنجاز هام ورائع للعقل الإنساني، حيث بنشوء الدولة تمّ تنظيم مسألة التمييز السياسي ما بين الحكّام والمحكومين (كما يقول الفقيه الفرنسي القانوني الشهير ليون دكي Duguit) وإنّ هذا التمييز، باكتسابه الصفة الحقوقية القانونية (كما يقول الفقيه الفرنسي القانوني ـ السياسي الشهير جورج بيردو Burdeau)، قد أدى إلى نقل خاصية وطبيعة السياسة من «الشخصنة» إلى «المأسسة».

في هذه النقطة بالذات بدأ صراع طويل وعنيف ولاإنساني (وما زال مستمراً) بين اتجاه طغياني في ممارسة سلطة الدولة (وقد وجد هذا الاتّجاه أقصى حالات التطرف في نشوء التوتاليتارية، حسب رؤية الفيلسوفة هانا أرندت Arendt) واتجاه ديمقراطي مدني (وجد أقصى حالاته، لحدّ الآن، في انتصار الليبرالية الغربية، كما يؤكد المفكّر فوكوياما Fukuyama). وقد وجد هذا الصراع أرضاً خصبة له في منطقتنا، حيث الولاءات العائلية والجهوية والعشائرية هي الطاغية والمسيطرة في عقلية وإرادة الإنسان (ما عدا قلّة من المؤمنين بإرادة الإنسان الحرّة وانعتاقه عن كل ما له صلة بالاستعباد والطغيان) ما أدى إلى نشوء أنظمة استبدادية توتاليتارية فيها قمعت شعوبها وسلبت إرادتها لفترة طويلة من الزمن، وما زالت.

إذاً، لم تقتصر هذه الممارسات على التطبيقات الماركسية، كما يقول الدكتور شعبان: «وقد تحولت الدولة، في ظل التطبيقات الماركسية، إلى أوامرية بيروقراطية استبدادية وأداة قمع، ليس فقط للخصم الطبقي، كما قيل، وإنما لعموم الشعب..»[15].

ويمكن رؤية هذه التطبيقات على أرض الواقع في مناطق مختلفة من العالم: الشرق الأوسط، أفريقيا، أمريكا اللاتينية، شرق آسيا. ولذلك يكون الدكتور شعبان محقّاً حينما يقول: «وبدت الدولة وكأنها جبروت أزلي، لا سيّما باتساع وظائفها ودورها على جميع الصعد، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفي جميع مناحي الحياة»[16].

إزاء ظاهرة الدولة وطغيانها وقف الفلاسفة والمفكرون مواقف متباينة ومتناقضة، ومن أهم هذه المواقف نشير إلى الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز الذي شبّه الدولة بالوحش الكاسر (لوياثان Leviathan) وساند طغيانها ونظام الملكية المستبدة. وبالمقابل كان الفيلسوف الإنكليزي جون لوك يدعو إلى الحكم المدني والدولة المدنية، بينما اتّخذ كارل ماركس موقفاً متطرفاً من الدولة، حيث نادى بـ«تلاشي الدولة» دون إعطاء توضيح كامل عمّا سيحدث بعد إلغاء الدولة، حيث تبرز تساؤلات حول ما قد يحدث عندما «تتلاشى» الدولة، وكيف سيتمّ تنظيم المجتمع، وكيف تنظمّ العلاقات ما بين الافراد؟ وقد حاول إنجلز توضيح هذه المسألة في كتابه (الملكية وأصل العائلة) لكنه لم يكن ناجحاً تماماً في هذا الجهد الفكري.

وهكذا كانت نظرية الدولة لدى الماركسيين غير متكاملة وغير قابلة للتطبيق بحذافيرها (كما رأينا في التطبيق العملي) بل تحوّلت الدولة، على العكس من ذلك، إلى جهاز ضخم مرعب، وسارت باتجاه مناقض لفكرة تلاشي الدولة. وفي هذا يقول الدكتور شعبان: «وتضخّم جهاز الدولة على نحو مريع، الأمر الذي لم تكن المسافة قد قصرت بينه وبين فكرة ذبول الدولة أو ذوبانها، بتحقيق المجتمع الشيوعي، بل تباعدت كثيراً»[17].

إذن، أمام ظاهرة «القوة الهائلة للدولة» كان لا بدّ من وجود فكرة تقف أمام هذا النمو السريع والضخم لمؤسسات الدولة، وتعمل على تخفيف سرعتها وطغيانها. وهذه الفكرة، التي واجهت فعلاً فكرة طغيان الدولة، تمثّلت في فكرة (مذهب، نظرية) الديمقراطية. وفي هذا يقول الدكتور شعبان: «ولعلّ النظام الديمقراطي، كميكانيزم حديث ومعمول به في تداول السلطة بصورة سلمية قائمة على إقرار التعددية والتنوّع ومبادىء المساواة والمواطنة الكاملة وفصل السلطات والقضاء المستقل، يحدّ من تغوّل السلطة وتراثها العنفي عبر التاريخ، ويقدّم تربية جديدة عن مفهوم الرئيس «الموظف»، مقابل الدكتاتور الأوحد و«الحاكم المستبد»، على أساس قيم العدل، بدلاً من «المستبد العادل» الذي يتصرّف دون رقابة»[18]. وعليه فإنّ الديمقراطية (كفكرة ومذهب ونظرية) هي من إبداعات العقل البشري لمواجهة الظلم والاستبداد واللامساواة واللاعدالة.

كنت أتمنى أن يعير الدكتور شعبان (وهو المهتم كثيراً، بل والمهموم، بمسألة حقوق الإنسان وحقوق الأقليات) هذه المسألة اهتماماً خاصاً، ويخصص لها فصلاً خاصاً من حواراته، لضرورتها وأهميتها، ولذلك جاءت الحوارات مفتقدة لمثل هذا التعمّق في المسألة الديمقراطية وإشكالياتها التي تمثّل في بلدنا قضية إشكالية هامة وخطيرة وحساسة لأنها لا تتمتع بحيّز كافٍ في جوهر ولب السياسة العراقية. وهذا ما أدى إلى إنتاج العديد من أشكال الاستبداد والطغيان والدكتاتورية والتوتاليتارية (التي ما زالت، بشكلٍ أو بآخر، تعيد إنتاج نفسها) في التاريخ العراقي السياسي المعاصر، ما أدّى إلى مآسٍ وكوارث أخّرت كثيراً من تقدمه وتطوره.

ومع ذلك فإنّ الدكتور شعبان لا يترك مسألة الديمقراطية نهائياً وبلا رجعة، بل يعود إليها عند الحديث عن الفيدرالية، حيث يقول: «... النظام الفيدرالي من الأنظمة المتطورة عالمياً... وقد عزّز اختياره من تعميق الديمقراطية وزادها غنىً وتعددية وتنوّعاً، لكنه لا يقود إلى الديمقراطية بذاته أو لذاته وبصورة تلقائية، فالنظام الفيدرالي ليس وجهاً من وجوه الديمقراطية، لكنه يعمّقها ويزيد من دائرة المشاركة..»[19].

وهكذا، فلا ترابط وتلازم «أوتوماتيكي» بين الفيدرالية والديمقراطية، حيث هناك أنظمة ديمقراطية راسخة لكنها ليست فيدرالية ولم تقترب إليها. وفي هذا الصدد يقول الدكتور شعبان: «إنّ النظام الفيدرالي، وإن كان نظاماً راقياً ومتطوّراً، ليس بالضرورة أن يكون ديمقراطياً»[20].

وهنا يتعمّق الدكتور شعبان، بعض الشيء، في الديمقراطية كنظام (وليس كمذهب أو نظرية) بتمييزها عن النظام الفيدرالي، حيث يقول: «النظام الديمقراطي، وليست الفيدرالية، هو الذي يعتمد على مبدأ المساواة التامة والمواطنة الكاملة وسيادة القانون وتداولية السلطة سلمياً وفصل السلطات واستقلال القضاء والشفافية والمساءلة وإطلاق الحريات العامة والخاصة، وهذا هو المهم والجوهري وليس شكل الإدارة»[21].

ويتطرّق الدكتور شعبان إلى التجربة العراقية في الفيدرالية (وهي تجربة فريدة من ناحية عدم الالتزام بالمبادىء الأساسية للتطبيق الفيدرالي المستند إلى الوحدة في الاختلاف) فيقول: «إنّ أموراً كهذه (يقصد الأمور والقضايا الموجودة في الدستور العراقي لعام 2005، بصدد الفيدرالية، والتي فيها الكثير من التناقضات) تشي بالتشظي

والتفتيت والتحوّل من دولة واحدة متحدة أو اتحادية إلى «كانتونات» و«مناطقيات» و«طوائف»، حيث تتقدّم الهوية الجزئية المحلية الضيقة، الفئوية أو المذهبية أو الإثنية، على حساب الهوية العراقية الجامعة والموحدة والكبيرة التي تقوم على أساس المواطنة والمساواة»[22].

وهكذا فإنّ هناك مآخذ كثيرة على شكل الفيدرالية وتطبيقاتها في العراق. فالفيدرالية كما يذهب شعبان هي نتاج وثمرة ووليدة التطورات السياسية والاجتماعية والثقافية والتاريخية للبلد، وليست «استحقاقاً انتخابياً آنياً»،[23] ولذلك لا يمكن فرض هذا النظام فرضاً «مصطنعاً» باستغلال أوضاع أقرب إلى أوضاع «انحلال الدولة»، بل إنّ تطبيق مثل هذا النظام بحاجة إلى مناقشات واسعة لتكوين تفاهمات مشتركة حوله.

ومع ذلك فإنّ الدكتور شعبان يعير الاهتمام، وبدقة، للتجربة الفيدرالية في العراق، حيث يقول: «... إنّ الفيدرالية الكردية هي واقع فعلي، إداري وسياسي وقانوني، خصوصاً في ظل تطبيقات مضى عليها أكثر من عقد ونيّف من الزمن، وثقافة سياسية لتيارات الحركة الوطنية العراقية الواسعة التي اعترفت بحقوق الأكراد تاريخياً، خصوصاً لجهة حكم أنفسهم بأنفسهم وتلبية حقوقهم القومية السياسية والثقافية، فضلاً عن مشاركتهم في القرارات التي تتخذها السلطة المركزية أو الاتحادية»[24].

الخاتمة

بعد الاستمتاع بقراءة الكتاب المليء بالآراء والمواقف الجريئة والنقدية الحادة التي لا يمكن الإحاطة بها في هذه العجالة، أقول إنّ

المشهد الفكري والسياسي والتاريخي بحاجة إلى نظرات نقدية ثاقبة إلى مسار التطورات السياسية والفكرية والاجتماعية التي يمرّ بها العراق منذ تأسيس الدولة الوطنية عام 1921. وإنّ هذه الحاجة نابعة من أننا لا يمكن لنا أن نبقى فقط في إطار التاريخ لكي نبني المستقبل، بل علينا أن نكون واقعيين ونقُر بإمكان تغيّر الأفكار بتغيّر الزمان والمكان، لأنّ السكن في التاريخ يحجب رؤية الحاضر واستشراف المستقبل، كما يقول الدكتور شعبان.[25]

عسى أن يكون الكتاب قد أدّى دوره في هذا الإطار، ونتطلّع من الدكتور شعبان، الأخ والصديق والباحث والأكاديمي والقانوني، المزيد من الإسهامات الفكرية المعمّقة.

هوامش

(1) أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التواصل، بيروت، 2009، ص 246.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) تحطيم المرايا، ص ص19 ـ 20.

(4) أبوالنور حسن، المصدر السابق، ص250.

(5) المصدر نفسه، ص251.

(6) المصدر نفسه، ص260.

(7) يورغن هابرماس: التقنية والعلم كآيديولوجيا، ترجمة د. إلياس حاجوج، دمشق، 1999، ص78.

(8) تحطيم المرايا، ص45.

(9) تحطيم المرايا، ص45.

(10) تحطيم المرايا، ص47.

(11) تحطيم المرايا، ص48.

(12) تحطيم المرايا، ص49.

(13) تحطيم المرايا، ص50.

(14) تحطيم المرايا، ص41.

(15) تحطيم المرايا، ص40.

(16) تحطيم المرايا، ص40.

(17) تحطيم المرايا، ص40.

(18) تحطيم المرايا، ص42.

(19) تحطيم المرايا، ص234.

(20) تحطيم المرايا، ص235.

(21) تحطيم المرايا، ص235.

(22) تحطيم المرايا، ص238.

(23) تحطيم المرايا، ص238.

(24) تحطيم المرايا، ص239.

(25) تحطيم المرايا، ص23.

المفكر عبدالحسين شعبان
في قراءة إبداعية عربية جديدة للماركسية

د. عفيف البوني(*)

في كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) نقرأ حوارات خضير ميري مع المفكر والباحث الدكتور عبد الحسين شعبان، في إطار النقد الذاتي الجريء في السيرة الشخصية والكفاحية، وأيضاً للنضالات الفكرية والسياسية للرجال وللأحزاب الشمولية، خاصةً الشيوعية، من خلال بعضٍ ممّا حصل في العراق المعاصر. وتأتي مسألة التعاطي العراقي والعربي مع الماركسية في صلب هذه الحوارات.

نقرأ في هذا الكتاب اعترافات وقناعات باح بها مناضل سياسي ومفكر بصدق، خاصةً حول تطور مفهومه للماركسية التي اعتنقها في شبابه ولم يتعصّب لها فكرياً، كما هي حال الآخرين، بل تعامل معها بعقل العالِم الموضوعي والوضعي، ولم يسجن نفسه في قوالبها كما أنه لم يغادرها، بل تحرر في هضمها وفي استعمال منهجها في النضال الفكري والسياسي وفي الموازنة بين المواقف والحقائق والبدائل، وقد

(*) عفيف البوني، أستاذ بجامعة تونس، باحث في تاريخ الأفكار، مؤسس ورئيس تحرير مجلة «قضايا استراتيجية».

تسلّح، في ذلك، بسلاح العقل والنقد والمراجعة الدائمة وعدم تقديس النظريات، كما فعل كثيرون من الشموليين العرب، شيوعيين وقوميين وبعثيين.

عبد الحسين شعبان لا يقول بمنطق البديهيات أو المسلمات، وتلك ميزة نلمسها في مسيرته الفكرية والسياسية، ولاحقاً، كما حاول تأصيلها، كناشط سياسي ومفكر عضوي يربط بين النظري والعملي، وبالسياق التاريخي الإقليمي والدولي والوطني. وكلّ تجربته هي من أجل الماركسية الأصيلة، وتوطينها في البيئة العراقية والعربية، كما تصوّرها وكما حاول فهمها، أو كما يجب أن يفعل الشيوعيون العراقيون والعرب... الماركسية عنده منهج للتفكير والبحث عن الحقائق النسبية في الواقع، وليس في الممكنات الذهنية المتخيّلة.

ماركسية شعبان مختلفة عن ماركسية غالبية الشيوعيين والماركسيين العرب. فماركسيته، إضافةً إلى ممارسته لها، هي نتاج قراءته لها، التي أرادها أن تكون إبداعية، حيث يقول: «الماركسية وماركس لم تقع قراءتهما قراءة صحيحة إلّا في ما ندر، والماركسية التي وصلتنا كانت معلّبة ونسقية تذيب كيانية الإنسان أو ذاته وتطمس خصوصيته باسم الجماعية في قالب الدولة الماركسية الشمولية، وهي مثل الدولة الدينية التي تدّعي العصمة؛ فتمنع الرأي الآخر المختلف أو المخالف. وهكذا يقع طمس الحقيقة وإلغاء التمايز خارج النسق المفروض من فوق، فالماركسية فُرضت وقُرئت محنّطة كمسلّمة آيديولوجية أو ميتافيزيقية مثل لاهوت جديد يلغي ما سبق عنه»[1].

يعتبر عبد الحسين شعبان أنّ من الطبيعي والضروري تغيير القناعات، كلما كان ذلك ضرورياً، عند مراجعة رصيد الأفكار

والتجارب. وعنده، «الذين لا يتغيرون لا يفعلون شيئاً ويتحوّلون إلى أصنام»، ويقول: «الماركسية التي وصلت إلى السلطة لا تشبه ماركسية ماركس، فماركسية القرن العشرين أخذت نموذجاً واحداً محنّطاً، بينما ماركسية القرن التاسع عشر ظلت حرّة طليقة. وقد تتحرر الماركسية مرّة أخرى في القرن الحادي والعشرين»[2]. ويقول أيضاً: «ماركسية ماركس ليست فلسفة خالصة أو منهجاً للتحليل أو رؤية للتاريخ أو مشروعاً سياسياً أو حركة ثورية للتحرر والتغيير فقط، بل هي كل ذلك معاً»،[3] فالماركسية عنده منهج وأداة تحليل، وكان بإمكانها أن تتجاوز أخطاءها عند التطبيق، لكنها تحوّلت على أيدي أصحابها إلى نوع من العقيدة أو اللاهوت في ظل الحزب الواحد المركزي. وهكذا وقع احتكار المعلومة والمعرفة والحقيقة والسلطة والمال، وصارت الماركسية بيروقراطية: تعليمات الحزب هي الكل باسم الطبقة العاملة... تلك هي الماركسية، كما طبّقها الماركسيون في القرن العشرين، بينما الأصل، بنظر شعبان، أنّ الماركسية منهج، وهي من أبرز نظريات علم الاجتماع والاقتصاد السياسي، وقد شغلت العالم المعاصر، وطُبّقت في مساحة يسكنها ثلث البشر. ولذلك؛ فقيمة ماركس عنده تظهر في أنّ ماركس استطاع قراءة التاريخ، كما حصل فيه الصراع الطبقي في كلّ المراحل، وأنّ ماركس قد اكتشف فائض القيمة، مستفيداً من فلسفة الجدل عند هيغل ومن فكر آدم سميث ومن اشتراكية سان سيمون وبرودون. لذا لم تنشأ الماركسية من خارج الثقافة السائدة في أوروبا القرن التاسع عشر، على الرغم من تناقض الماركسية مع الثقافة السائدة. وقد استفاد أعداء الماركسية من منهج ماركس، بينما اعتبر الماركسيون الماركسية نهاية طريق الفكر البشري. ويرى شعبان أنّ الماركسية نسق من التفكير

ومنهج جدلي، ولا يجب اختصارها في ماركس أو حصرها به.

ينتقد عبد الحسين شعبان عدم اهتمام الماركسية بالدين، كما وينتقد استخفاف الماركسيين بالدين باسم الماركسية، ويعتبر تلك المواقف خاطئة. ويقول إنّ الماركسية قد أهملت الميثولوجيا والأنتربولوجيا والنقد الأدبي والجماليات، وقد برّر لماركس ذلك بضيق الزمن وقصر العمر. يقول شعبان: «إنّ ماركس كان وضعياً نقدياً وجدلياً علمياً وحداثوياً في التفسير والتغيير»،[4] ولاحظ وجود أخطاء أخرى فاضحة في الماركسية، مثل اعتبار ماركس بعض الشعوب رجعية، وعدم اهتمامه بالحريات الفردية والعامة للإنسان، وبيّن أنّ الماركسية تختلف قبل استلام السلطة عن بعد ذلك، حيث في الأولى تدافع عن الحريات والحقوق ولم يقع اختبارها في التجربة أثناء حياة ماركس.

اكتشف عبد الحسين شعبان، في قراءته المُحيّنة للماركسية عبر نقده إياها، غياباً نظرياً لمسألة الدولة، وهذا ما سهّل على الحزب الشيوعي جعل جهاز الدولة أداةً بيد الحزب يقمع بها الخصوم الطبقيين وعموم الشعب باسم ديكتاتورية البروليتاريا، ورأى في ذلك أنّ ماركس كان طوباوياً حين تخيّل زوال الدولة بقيام المجتمع الشيوعي. ويلاحظ شعبان خطأ لينين في قوله إنّ الماركسي لا يصبح ماركسياً إن لم يؤمن بصراع الطبقات وبديكتاتورية البروليتاريا، كما يلاحظ أنّ الماركسية المطبّقة قد فشلت في نظرية التأميم الشامل التي أدّت إلى مساواة سلبية بين الكفاءة وعدم الكفاءة، وبذلك قتلت الطموح في الإنسان، وأصبح الولاء للحزب والقائد هو الأساس، ومخالفتهما خيانة للوطن وللشعب، وبذلك حُنّطت الماركسية وجُرّدت من المنهج الجدلي ومن النقد.

يعتقد عبد الحسين شعبان أنه، خلال تجربته الفكرية والسياسية، قد سلك منهجاً نقدياً من داخل الماركسية حتى لا تبقى الماركسية مجرّد تعاويذ أو أدعية أو أطروحات سرمدية صالحة لكلّ زمان ومكان، كما زعم كثيرٌ من الماركسيين أو طبقوا ذلك. وعند شعبان، المثقف الماركسي هو المثقف العضوي، حسب مفهوم غرامشي، وهو غير المحايد بل الناقد، فعنده الماركسية الجامدة قد ولّى زمانها، مثلما انتهت تجربة الأممية الثالثة من طرف لينين حين أخضع مصالح عمال العالم لصالح الدولة السوفييتية.

يقول شعبان إنّ ما توصّل إليه ماركس في (البيان الشيوعي) عام 1848 هو إنشاؤه المنهج الماركسي، أما ماركسية ما بعد ثورة أكتوبر عام 1917 فهي قوالب لاهوتية جامدة تتحكم بها دولة الحزب الواحد، ومع ذلك فعنده ما توصّل إليه ماركس ليس كلّ الحقيقة أو الحقيقة الوحيدة أو الحقيقة النهائية.

يقول شعبان: «علينا أن نقرأ ماركس قراءة ماركسية»،[5] وهو يعني إبداعية، وذلك باستعمال المنهج الماركسي، أي الذي قرأ به ماركس وكتب ماركسيته، وأنه لا يجب الاكتفاء بماركس، كما لا يجب تحنيط الماركسية.

يقول شعبان: «كانت الماركسية ثورة على الآيديولوجيا فتحولّت عندنا إلى معتقد آيديولوجي مغلق ومحدود»[6]. ويؤكد حرصه على «وضعنة» ما نعرفه وما نختبره قبل وبعد فهمه. وقام شعبان بنقد ذاته وتجربته التنظيمية والفكرية والسياسية في الحزب الشيوعي، وغيّر من قناعاته عندما لم تنسجم مع أطروحات الحزب، وراجع مسيرته فيه، وتحرر منه، وانشقّ وشكّل المنبر، وفي كلّ ذلك ظل وفياً للتفكير الحرّ

والمستقل والنقدي والوضعي والماركسي. وهو في نقده الماركسية ماركسي يمارس النقد، حين نقدها من داخلها وبمنهجها، أي نقد الماركسية بالماركسية لا بسلاح أعدائها، فماركس عنده إنسان يصيب ويخطئ، على الرغم من موهبته الفذّة.

ويأمل عبد الحسين شعبان أن تتحقق، في القرن الحادي والعشرين، ماركسية جديدة تنسجم مع العالم الراهن اليوم، ويقول: «لو كان ماركس حيّاً لصار ماركسياً ضد ماركسيته السائدة عند الماركسيين في القرن العشرين»،[7] ويذكر أنّ ماركس قد قال: «كلّ ما أعرفه هو أنني لست ماركسياً»[8].

ويضيف شعبان: «ماركس قارئ كبير ورجل قانون ومهتم بالعلوم الطبيعية والشعر والمسرح، وله حسّ سياسي عال، كما أنه عالم اقتصاد، لذلك تكوّنت ماركسيته بالضد من فلسفة فيورباخ وفلسفة هيغل وويتلج، أي ضدّ النواقص في كلّ ذلك، ولقد جاءت ماركسية ماركس كجهد لماركس وإنجلز عندما اتفقا على المنهج النقديّ ورغب ماركس في الجمع بين التفسير والتغيير، وبسبب ذلك صار طوباوياً»[9].

لذا يرى شعبان أن الماركسية تحتاج إلى تحديث مستمر؛ فماركس عالم أفكار ومنظِّر وناقد، وماركسية لينين لم ترقَ إلى مستوى ماركسية ماركس ومنهجيته، وقد غرقت الأحزاب الشيوعية العربية في الفهم الآيديولوجي الجاهز، خصوصاً تبنّي الصراعات الحزبية والقوالب الجامدة. وذلك ما دفع شعبان إلى التحرر والاستقلال والنقد، حتى يحرّر معه الماركسية، كما استوعبها في أصلها وأصالتها وحسب فهمه لها نظرية وتطبيقاً. وهذا ما جعله يحطّم المرايا القديمة ليصل إلى رؤية ماركسية جديدة خلاقة لأنها مُحيَّنة تنبذ النماذج والقوالب وتصحح

المنهج الماركسي الوضعي الجدلي وتجدّده، وتلك هي إضافة عبد الحسين شعبان وقراءته لماركسية ماركس التي حطم فيها تابوهات ماركسية وشمولية وآيديولوجية.

كانت قضية عبد الحسين شعبان، حين انتمى إلى الحزب الشيوعي العراقي، هي قضية الاشتراكية والشعب العراقي الكادح المستغَل، وحين كبر ونضج وصار كهلاً وراجع وتفحّص وشخّص وقارن ودرس، حين ذلك تحرّر وسعى لتحرير الماركسية؛ فصارت قضيته قضايا الإنسان، قضايا كلّ الحقوق وكلّ الحريات لكلّ الناس. وفي انتظاره الماركسية الأصيلة من وجهة نظره صارت قضية عبد الحسين شعبان قضية كبيرة ومركّبة هي الفكر السياسي والاجتماعي والإنساني في العالم الراهن، حيث استغرق في التفكير في قضايا الاستغلال والاضطهاد والظلم، تلك التي ينبغي أن يتوجّه النضال صوبها ولمصلحة الإنسان. وفي كلّ ذلك لا ينسى أنه المفكر الماركسي الأصيل في منهج الرؤية الجدلية والإنسانية والكونية الراهنة للأفكار والمواقف والأحداث، وأيضاً للاتجاهات والإرادات وصراع المصالح... همومه كبيرة وانشغالاته كثيرة والآمال في عقله أكبر من كلّ آلام المعاناة في تجربته الشخصية.

لذلك فما يقوله شعبان هو خلاصة تجربة مرّة، لكن غنيّة ونضاليّة ونظيفة، فالرجل، في هذا الحوار، كباقي مؤلفاته الأخرى، يتكلم عن الحقائق والمواقف ويحللها بموضوعية وعمق دون الترويج لآيديولوجيا ودون تبرير الذات، وهذه شجاعة وصواب يحسبان له.

يعتبر شعبان أنّ ماركس لم يقدّم دراسة شاملة عن الدين بل عن أدلجة الدين كخطاب آيديولوجي، وقد قوّل الماركسيون ماركس في الدين ما لم يقله، وانتقد مواقف الأحزاب الشيوعية العربية للأنظمة

الاشتراكية بزعم ردّ الهجمة الغربية الرأسمالية عليها. وفي هذا الحوار نفسه نقرأ آراء تشخّص بموضوعية مسألة الهوية كقضية لا تخضع لمعيار الاختيار أو الخصوصية المطلقة، فهي عنده مسألة نسبية وتدخل في جدل مع المشترك الإنساني مع الآخر المختلف.

ويعترف شعبان باستخفاف الأدبيات الماركسية بالمسألة القومية باسم الأممية. وفي موضوع فلسطين يقف شعبان مع حماس في مقاومة الاحتلال، لكن ضدّ قتل المدنيين، وهو مع فتح في ليبراليتها، لكن دون تخفيض سقف النضال، وهو ضد حماس وضد فتح في صراعهما اللاعقلاني والضار بالقضية الفلسطينية. وشعبان، كإنسان ومواطن عراقي، يقف من المسألة الكردية في بلده الموقف الذي يحترم الحقوق المشروعة للأكراد، والتي تكفلها المواثيق الدولية، وهذه وتلك يمكن أن يكفلها تحقق قيام المواطنة العراقية على أساس المساواة في الحقوق بين كلّ العراقيين والعراقيات مهما كانت الانتماءات.

نقرأ سيرة ذاتية كلّها تحدّيات عاشها عبد الحسين شعبان دون أن يرفع الراية البيضاء، بل جابه التحديات بعقل مفتوح وبنشاط لا ينقطع وبالاجتهاد في إجراء المراجعات وإدخال التصحيحات والتصويبات على المسيرة، وحافظ خلال ذلك على الروح النقدية المؤمنة بالتغيير وعدم الاكتفاء بالنقل أو التفسير.

إن قضيتَي العراق والاشتراكية عند المفكر شعبان كانتا، وما زالتا، متقّدتان، لكنه في كهولته صار يحمل هموم العالم ويناضل بالفكر من أجل قضايا الإنسان في المنطقة والعالم، وفي مقدمة ذلك إحقاق حقوق الإنسان وإشاعة الحريات العامة للجميع، للأفراد من الجنسين ولكلّ الشعوب مهما اختلفت أديانها ولغاتها وثقافاتها. وإنّ الديمقراطية

والحقوق والحريات مفاتيح عنده للجميع شرط أن تعتمد المعايير الدولية الراهنة... عندها يحصل العيش المشترك والتنمية والسلام في العراق والمنطقة والعالم، وعندها تكون الماركسية الأصيلة والمحدّثة حاضرة بصيغة التكيّف مع التاريخ والعالم الراهن.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص22 بتصرّف.

(2) تحطيم المرايا، ص27.

(3) تحطيم المرايا، الصفحة نفسها.

(4) تحطيم المرايا، ص37.

(5) تحطيم المرايا، ص57.

(6) تحطيم المرايا، 58.

(7) تحطيم المرايا، ص70.

(8) تحطيم المرايا، الصفحة نفسها.

(9) تحطيم المرايا، ص74 بتصرّف.

(تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) لعبد الحسين شعبان النقد الذاتي بداية الطريق إلى النقد الكلّي

خالد غزال(*)

في حوارات أجراها خضر ميري مع عبد الحسين شعبان، وجمعها في كتاب بعنوان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) صدر عن «الدار العربية للعلوم ناشرون» في بيروت و«منشورات الاختلاف» في الجزائر، يقدّم الكاتب العراقي حزمة كبيرة من الآراء حول مختلف القضايا النظرية والفكرية والسياسية، انطلاقاً من تجربته السياسية في الحزب الشيوعي العراقي، ويعرض آراءه ومراجعاته في الماركسية، ويتناول مسائل إصلاح الفكر الماركسي والنظرة إلى الدين، ويعرج على قراءة الماركسية والقضية الفلسطينية والمسألة الكردية، وصولاً إلى تعيين إشكاليات النقد الماركسي للماركسية.

يمثل الكتاب تجربة ذاتية للكاتب مليئة بمعاناة عاشها على امتداد عقود مع ذاته أولاً، ثم مع تجربته الحزبية، وخصوصاً مع النظرية الماركسية التي التزمها نصّاً وممارسة.

(*) كاتب وصحافي لبناني، والمادة منشورة في صحيفة النهار اللبنانية، العدد 23668، 14 نيسان 2009.

يصف شعبان الماركسية التي وصلت إلى العالم العربي، ومنه إلى الحزب الشيوعي العراقي، بأنها «كانت معلّبة ضمن قوالب وأنساق، لا سيّما طريقتها المدرسية التي تستبطن الاصطفافات الجاهزة حيث تذوّب كيانية الفرد وخصوصياته في إطار جماعة، تعبّر عن الرأي الواحد المركزي الذي ينبغي أن يخضع له الجميع وفق تراتبية نمطية مفروضة عمودياً، فالحقيقة معها، وما عداها ليس سوى بطلان وشرور»[1]. هذه الماركسية المشبعة بالاصطفائية واحتكار الحقيقة المطلقة والادّعاء بتفسير كلّ شيء في العالم جعلت الماركسية آيديولوجيا ميتافيزيقية ولاهوتاً جديداً بوصفه يحمل خلاصاً للبشرية عن طريق سيطرة طبقة البروليتاريا المنقذة للمجتمع، وهي آيديولوجيا اقتربت كثيراً إلى التحول ديناً. هذه الماركسية، كما وصلت إلى الأحزاب الشيوعية العالمية والعربية وكما جرت ممارستها على يد نخبها، تسببت بكوارث على الصعد السياسية والفكرية والبشرية أيضاً. فقد أنجبت «الثقافة الواحدية الإطلاقية» للماركسية حقوقاً مكتسبة للقيادة الحزبية تجلّت في احتكار الحقيقة والمعرفة والمعلومة، ونجم عنها ما هو أسوأ، حيث هيمنت عبادة الفرد على كلّ مفاصل الدولة والمجتمع، ولم تقتصر هذه العبادة على الدول الشيوعية بل امتد التقليد إلى الأحزاب الشيوعية الأخرى، وتحولّت الماركسية إلى جملة تعليمات قائمة على البيروقراطية وعلى أوامر يصدرها الحزب باعتباره ممثلاً عن الطبقة العاملة، وفوق الحزب ثمة اللجنة المركزية، وعلى رأس اللجنة يسود المكتب السياسي، وفوق كل هذه الهيئات يتربّع الأمين العام بصفته الفيلسوف والقائد الملهم الذي لا يخطئ. وسط هذا العالم شاعت في إطار الحركة الشيوعية، سواء ما كان منها في

السلطة أم خارجها، نظرية التآمر والشكّ التي تسببت بالكثير من التصفيات للكوادر الحزبية بحجة تطهير صفوف الحزب من الأعداء الطبقيين الذين يعملون على حرف الحزب عن جادة الأفكار الماركسية اللينينية.

يتناول شعبان، في نقده للماركسية، الثغرات والنواقص التي لم تولها النظرية الاهتمام اللازم، فيشير إلى النقص تجاه فهم علم النفس الذي بات خلال القرن العشرين يحتل موقعاً هاماً في التحليل الاجتماعي والسياسي، حيث ساد مفهوم التزمته الأحزاب الشيوعية يرى في علم النفس والتحليل النفسي نظرية بورجوازية تلجأ إليها البورجوازية بديلاً عن نظرية الصراع الطبقي. كما قصّرت الماركسية عن رؤية الدين والموقع الذي يحتله في حياة الشعوب، فتعاطت معه انطلاقاً من كيفية استخدام المؤسسات الدينية له، خصوصاً في أوروبا، وسعيها إلى الهيمنة على السلطة، فاستخفّت بالدين وأطلقت نظريتها الشهيرة ضمن مصطلح «الدين أفيون الشعوب»، بل حوّلت الإلحاد إلى دين وفرضت تعليمه والتزامه حيث وصلت إلى السلطة. في السياق نفسه قصّرت الماركسية عن فهم المسألة القومية في العالمين الرأسمالي والسائر في طريق النمو، واعتبرت القومية نظرية بورجوازية صافية، ورفعت شعارها الشهير «ليس للعمال وطن» وقرنته بشعار مركزي «يا عمال العالم اتحدوا»، وهي نظرة بان تهافتها عند اندلاع الحروب بين المعسكر الرأسمالي نفسه وانخراط طبقاته العاملة في جيوش كل دولة منها.

تتجلى إحدى أكبر المعضلات في الماركسية، نصّاً وممارسة، من خلال النظرة إلى الديموقراطية والدولة والحزب. فنظرية الماركسية في

شأن الديموقراطية التي رأت فيها حيلة بورجوازية تستخدمها الطبقات الحاكمة لخداع الشعب وضمان السيطرة عليه، استبدلت بها الماركسية مقولة «ديكتاتورية البروليتاريا» المعبّرة عن الديموقراطية الشعبية الحقيقية، وهي مقولة مسؤولة، إلى حدٍّ كبير، عن الديكتاتورية التي اتّسمت بها جميع الأنظمة الشيوعية والاشتراكية، والتي أخضعت بموجبها الفردانية إلى حكم المجموع، وأدّت الى سيادة الاستبداد ومنع الحريات السياسية والفكرية. لكنّ أكبر الأخطاء في النظرية الماركسية قد تكون في نظرتها إلى الدولة التي بشّرت بزوالها مع تقدم المجتمع نحو الشيوعية. لكنّ التجارب أظهرت أنه، تحت لافتة اضمحلال الدولة، كما أشار ماركس ولينين، جرى بناء أضخم دولة بيروقراطية واستبدادية سلّطت أدوات القمع على الشعوب التي حكمتها وتسببت بأضخم المجازر البشرية عبر التصفيات التي قامت بها هذه الأجهزة. أما الحزب الشيوعي، بصفته أداة التغيير، فقد تحول، منذ لينين إلى سائر الأنظمة التي حكمت باسم الماركسية، إلى جهاز بيروقراطي تحكمه مركزية صارمة وتقاليد غير ديموقراطية، بحيث أصبح الولاء للحزب هو، أولاً، ولاء للقيادة، وتالياً للأمين العام، وتحولت المخالفات والاعتراضات على سياسة الحزب والأمين العام إلى تهم بالخيانة للوطن والشعب والحزب، بكلّ ما يترتب على ذلك من نتائج وخيمة.

يصنّف شعبان الماركسيين اليوم ضمن خمسة أصناف، فهناك، أولاً، «الماركسيون الطقوسيون» الذين لا يفقهون شيئاً في الماركسية، وتقوم مهمتهم على المشاركة في الاحتفالات وإحياء بعض المناسبات، وهناك، ثانياً، «الماركسيون المدرسيون» الذين يحفظون عن ظهر قلب بضع عناوين حول الاشتراكية، مستقاة من المدرسة السوفييتية،

ويرددونها ببغائياً، وهناك، ثالثاً، «الماركسيون المسلكيون» الذين هم جزء لا يتجزأ من الماكينة الحزبية والمنفذين لسياستها دون أي نقاش، أما الصنف الرابع فهم «الماركسيون الذرائعيون»، أصحاب الدوغما والجمود العقائدي، الذين يبرِّرون كل خطوة يتخذها الحزب، ويعتبرون أنّ النظرية الماركسية لا تخطئ حتى لو تناقض النص مع الواقع في النظرية، وهناك، أخيراً، «الماركسيون العولميون» الذين روّجوا في السنوات الأخيرة للمشروع الأميركي بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وانتظروا منه الخلاص، خصوصاً في مواجهتهم للديكتاتوريات العربية، والذين هلَّل قسم كبير منهم للاحتلال الاميركي للعراق. يخلص شعبان من هذا التصنيف ليرى أنّ «الماركسيين النقديين المجتهدين»، الذين يصنّف نفسه من ضمنهم، لا يزالون قلة في العالم العربي، ويعيشون على الهامش قياساً إلى سائر الحركات الحزبية.

يشير شعبان، في نهاية مراجعته، إلى الموقف الآتي: «أجريت النقد الذاتي على تجربتي الخاصة، الفكرية منها والسياسية والتنظيمية، وراجعت بعضاً من أطروحاتي، وقضية وجودي ضمن الحزب الشيوعي دون اقتناعي لفترة غير قصيرة... أجد نفسي قريباً، إلى حدٍّ كبير، إلى الماركسية النقدية والوضعية النقدية الماركسية»[2]. صحيح أنّ قراءة شعبان للماركسية تندرج ضمن النقد الموضوعي والمراجعة المطلوبة، لكنّ شعبان ظل يحاذر الدخول من الباب العريض إلى نقد الماركسية، بوصفه نقداً يطال النظرية وأزمتها في النص والممارسة على السواء. ليس صحيحاً أنّ الانحراف في تطبيق النص الماركسي هو الذي تسبب بالديكتاتورية والاستبداد. فما جرى تطبيقه على يد لينين، ومعه سائر القادة الشيوعيين في كل مكان، أتى أميناً للنص الماركسي، من الحتمية

التاريخية في التطور إلى اعتبار الماركسية علماً يحمل الحقائق المطلقة، إلى النظر في الديموقراطية ورفضها، إلى نظرية زوال الدولة، إلى التنظير لديكتاتورية البروليتاريا ورفض التعددية الحزبية...، كلها أمور في جوهر النص الماركسي. لذا تكتسب مناقشة أزمة الماركسية أهميتها بعيداً عن الفصل بين المنهج والنظرية والتطبيق، بل برؤية العناصر الثلاثة معاً، بما يسمح بتعيين ما الذي يبقى من هذه النظرية صالحاً وضرورياً للتطور الاجتماعي والسياسي، ورؤية ما تقادمه الزمن وبات خارج التاريخ.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص22.

(2) تحطيم المرايا، ص62.

كتاب (تحطيم المرايا)
في ضرورة منهجية نقدية لتجاوز الانغلاق على الذات وعن العالم

د. أحمد محمد ثابت(*)

نحن نعيش بالطبع في «زمن تتقدم فيه الأسئلة وينهزم الجواب»، على حدّ ما يذهب أدونيس، وربما يرجع ذلك إلى سمة أساسية في زمن معولم تخترق فيه تدفقات وآليات العولمة الرأسمالية، في قمة توحّشها اليميني واصطفافاتها الغريبة، بين قلّة من المحتكرين، ممّن انتعشوا بفضل أنشطة مالية مضاربة تجري أساساً خارج مجرى المنظومة المعروفة لعناصر الانتاج، وبين كثرة تزداد انسحاقاً.

هذه السمة الأساسية هي حالة الواقع الموغل في التركيب والتداخل والتعقيد ما لا يستدعي فقط جهازاً مفاهيمياً متقدماً للغاية فحسب، بل ومنهجيّة مركّبة ذات قدرة تفسيرية أعلى. وإنّ أي مجتمع ـ أو حضارة ـ وضع نفسه على خطى التقدم العلمي والعقلي قد حدّد لنفسه، عبر مراحل تطوره التاريخي، حزمة أسئلة كبرى تتماسّ فقط مع

(*) مدير مركز ابن رشد للتنمية، أستاذ في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، وأساس المادة دراسة نشرت في صحيفة الحياة اللندنية، نقلا عن موقع الحوار المتمدن الالكتروني بتاريخ 2009/4/23.

الحالة العقلية الثقافية والاجتماعية والسياسية، ويتداولها علماء ومفكرو هذا المجتمع.

وبحسب شروط التقدم تتماشى هذه الحزمة المسماة «باراديغم»، بالتأكيد، مع مسار التطور الإنساني العالمي لا خارجه، وهناك حالات إبداع متجاوزة عاندت منظومة هذا المسار وعاشت خارج التاريخ، لكنّ هذه الحالة، وحتى تبقى في إطاره، اقتدت بمنظومة هذا المسار بل اندمجت فيه، فإنّ كانت ألمانيا ما بعد النازية قد رغبت في ذلك النوع واستعادت حيويتها العقلية والإبداعية التقانية، فلأنها هجرت، إلى الأبد، أفكاراً، بل علوماً، وُظّفت زمن النازية لبعث التفوق العرقي الألماني، والمجد والفخار، الذي يسوّغ استعمال العنف ضد الآخر.

من جهة أخرى، وعلى الرغم ممّا يبدو من طغيان المضمونات السياسية الاجتماعية على ثورة التغيير الديمقراطي في أمريكا اللاتينية التي جاءت باليسار وأحزابه وتكتلاته في الحركات الاجتماعية الجديدة، لكنّ حزمة الأسئلة أو نموذج التفكير هناك يؤكد دوماً على إعادة تخليق الذات المبدعة بدلاً من الذات المتلقية.

في كلّ هذه الأمور تظلّ مسألة تبنّي منهجية للتفكير والتفسير مسألة مقدرة ذات قيمة عالية، أيّاً كان المعتقد الآيديولوجي والميل السياسي والتحيّز الحزبي لصاحب هذه المنهجية، فما الذي يجعل «الليبرالية تتمرد» على قوالبها، فتخرج ليبرالية نقدية منفتحة، ومعها رأسمالية تكاد تستعير بعض سياسات وأدوات الاشتراكية، حتى تتغلب على عنف وشراسة ما صنعته الليبرالية المحافظة الجديدة، الذي تفجّر وانفجر، بالفعل، مع الأزمة الاقتصادية والمالية العالمية؟ ـ إنها منهجية النقد العلمي والتفكير الحرّ والتراكم المعرفي.

وما الذي جدّ بالضبط، من أدوات النقد والتغلغل الجماهيري وطلاق القولبة التي اشتهرت بها اليسارية الماركسية، رسمية أو غير رسمية، في حقول السجال الثقافي والتطبيق السياسي الاجتماعي والوجود في السلطة حتى يتمّ البناء بمنهجية منفتحة على أفكار وتجليات غرامشي وتولياتي ثم ألتوسير وبولانتزاس واليسار الجديد في أمريكا اللاتينية، في سبعينيات القرن الفائت، لتصل الأمور إلى عودة «اشتراكية ذات وجه إنساني» ليست نسخة مشابهة البتة لاشتراكية سلطوية قمعية، على غرار ستالين وغيره، والاشتراكيات التي سميت هكذا على غير معناها الفعلي في بلدان عربية وأفريقية، أو اشتراكية القرن الحادي والعشرين، كما يسميها شافيز وموراليس وكوريا في فنزيلا وبيرو والإكوادور.

إنّ ذلك يستوجب الانعتاق من القيد الثقيل للمؤسسة، حتى لو لم تكن هكذا بالمعنى المعرفي العضوي المركّب، حزباً أم جماعة أم سلطة اجتماعية أم سياسية، وهذا ما يقوله عبد الحسين شعبان عن تجربته الحزبية في الحزب الشيوعي العراقي وعن معاناته كمفكر ماركسي مجدد، في حواراته مع الكاتب خضير ميري في القاهرة وبيروت، بحيث خرجت هذه الإضافات النظرية المثيرة لماركسية نقدية وضعية، كما أسماها شعبان، في عمل معرفي فلسفي هو كتاب صدر بعنوان دالّ فعل: (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، في شباط 2009، عن الدار العربية للعلوم، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر.

وقد يمكن استنتاج قيد مؤسسي آخر مسكوت عنه حاول شعبان أن يتغلغل فيه ليكشف دلالاته، وهو، وإنْ لم يتأطّر في هيكل تنظيمي، لكنه موجود وينمو في، بل يهيمن على، ذهنية ما أو حزمة سلوكيات تحركها ثقافة ما، قد تكون ثقافة الارتياح إلى اليقين والخوف من التفكير المنظّم،

بل ربما من إثارة الأسئلة فما بالك بالاجتهاد، وهو الجانب الذي اقتحم ميدانه بجدارة المفكر شعبان. وقد تكون ثقافة الحنين إلى الماضي، فالالتزام والتمترس خلف ولاء طائفي أو إثني يصل عنفه لحدّ اجترار الثارات القديمة والانقلاب على مفردات شكّلت طويلاً جوهر هموم كوارث عربية في فلسطين والعراق والجزائر والسودان والصومال، ليفرض عليها فريق من أهل القولبة، بين استقطابين أو ازدواجين، إما هذا أو ذاك.

هناك سؤال أنطولوجي يفرض نفسه هو: هل لا بدّ من أن تفرض نوعية الجدل أو السجال الخاص بمسار الفكر والمجتمع المعاصر في الشرق العربي نفسها على المنهجية والأسئلة؟ إنّ الحالة الثقافية والذهنية والنفسية، المحاصرة من قبل قوى عديدة والخانقة، هي نفسها للإبداع ولمنهجية التجاوز إلى آفاق أرحب تقدّم سلّة أفكار وأسئلة تطرح الحداثة وضرورة الاندماج في العالم، لا مخاصمته، وطلاق الحالة الانغلاقية التي في الغالب تتستر على الضعف الشامل بمقولة الخصوصية، ما يمثل أوهام الوعي وليس الوعي ذاته. وهذا ما يفعله مفكر مثل عبد الحسين شعبان حين يتجاوز الماركسية المقولبة إلى يسار إنساني مفتوح، ومستعيراً مقولة اسبينوزا عن أنّ تبديد أوهام الوعي هو شرط كلّ استعادة لذات حقيقية عند نفسها في البدء، أي انطلاقاً من الذات، وعبوراً من التاريخ وإليه، في فضاء الحياة ذاتها، وربما تحلّ منهجية التجاوز النقدي الكثير من غموض مسألة التأويل التي استشاط فيها الكثيرون وتغوّلوا برأيهم أو تفسيرهم بأنها الجيل نفسه.

كان الفقهاء قديماً يقولون تأييداً لذلك: «من قال في الدين برأيه فهو مخطأ وإن أصاب»، ففي مواجهة الجميع، ممّن يمنحون أنفسهم العصمة ومصادرة أيّ رأي آخر مخالف ونكران احترام التعدد والتنوّع، هي حالة

مشتركة. «فالوافد»، مثل الماركسية والليبرالية، وصل إلينا معلّباً ضمن قوالب وأنساق، ومن نبعوا من التراث التاريخي ودولتهم الدينية يمنحون أنفسهم أيضاً «العصمة»، ويعتبرون كلام الفرد وخصوصياته في إطار الجماعة مرضاً أو وباءً، حيث تصير الأنا والذات المستقلة غير مسموح لها أن تخالف رأي الأمة والجماعة أو التنظيم الذي يملك الحقيقة وحدها. وفي حال الطائفة والجماعة الدينية لا ينبغي للفرد التعبير عن «أناه»، بل ينطق بدينه كما تنقله الجماعة أو الطائفة. ومن ثم؛ فإنّ أهمية الحوار تأتي، لدى عبد الحسين شعبان، خروجاً عن النص، بل هو حوار خارج النص، أو نصٌّ خارج السائد المألوف أو خروج عليه. ولعلّ تفكيك الخطاب سيسهم في معرفة المتعدد النصوصي أو التناص بجهد تحليلي وصفي.

وفي حين اعتبر بعض الماركسيين الماركسية نهاية مطاف أو حلقة ذهبية أخيرة للفكر الإنساني يمكن اعتناقها أو الاحتفاظ بها كما هي، أي حفظها في موقع متحفي، فإنّ شعبان، الذي يمتلك عقلاً جدلياً ومعرفة موسوعية، يعتبر الماركسية، بالنسبة إليه، نسقاً فكرياً ومنهجاً جدلياً لا يشكل فيه ماركس سوى حلقة من سلسلة حلقاتها المتّصلة والمستمرة، وهي بلا نهايات، أي تنطلق في فضاء رحب لا حدود له.

ما تزال قضايا كثيرة محرّمة أو «بقرات مقدسة» مسكوت عنها في الماركسية التقليدية العربية والرسمية السلطوية، ومن أهمها علم النفس والمدرسة النفسية. كما لم تولِ الدين اهتماماً كبيراً، خصوصاً من الناحيتين النظرية والتطبيقية، في بلد مثل فلسطين التي اغتصبتها الصهيونية، خصوصاً بعد خطأ ستالين الجسيم بتأييد قرار تقسيم فلسطين، كما أغفلت الماركسية حقولاً إنسانية هامة أخرى، مثل الرمز والرمزية والميثولوجيا (علم دراسة الأساطير) والأنثروبولوجيا (علم دراسة

الثقافات البشرية) والنقد الأدبي والجماليات، وهو ما يحاول شعبان، بكل جرأة، التوقف عنده لنقده، دون أي حرج أو مساس بجوهر جدلية الماركسية، التي يشدّد على كونها «وضعية نقدية».

يعطي عبد الحسين شعبان أهمية كبرى لحوارات وسجالات إدوارد سعيد بين الفلسطينيين والإسرائيليين، فحوار إدوارد سعيد هو حوار الذات مع التاريخ في عمق المأساة والألم، فقد كان يدرك أنّ أطنان الخطابات العربية لن تحلّ القضية الفلسطينية، بل ستبقيها دون حل، وقد يكون في تلك الخسارة ربحاً للسياسي العربي، لا سيّما في السلطة، إذ سيكون مبرراً وضماناً لوجوده ولانشغاله بحقوق مهدورة ومغتصبة دون البحث في استعادتها، لكنّ المهم هو أن يكون موجوداً ويستمرّ في رفع شعارات الدفاع عن أصحاب الحق والمظلومين الفلسطينيين، في حين أنّ المسألة الأساسية تظل غائبة، وهي استعادة الحقوق.

وقد لاحظ المفكر جان جينيه، الذي هو كاتب خلافي ومتمرد وفوضوي، عندما عايش تجربة «الأرض الفلسطينية»، على نحو عميق، ما وراء السرد السياسي للقضية الفلسطينية، حيث شاهد بأمّ عينيه، وهو يقول كلمته ويتقنها جيّداً، مآل وصورة فلسطين الواقعية والحقيقية، وليست صورة الوعي السياسي المؤطر آيديولوجياً في أحيان كثيرة.

ومثله يتساءل شعبان قائلاً: «هل يمكن معاينة الأدلة والقرائن الجرمية ـ الجنائية على جثة مشوهة وغير واضحة المعالم؟» إذ لا يكفي الموقف السياسي دليلاً على فهمنا للقضية الفلسطينية التي، بتقديره، ينقصها الكثير من التدويل، على الرغم من تدويلها، لا سيّما فهمنا لرؤية مؤسسات المجتمع المدني وهيئات حقوق الإنسان الدولية. وهنا ذهب للتحدث عن تدويل ثقافة المقاومة ورفض السائد واليومي، بتعميم ثقافة

الحق. ولعلّ مثل هذه الثقافة تساهم في استمالة الرأي العام العالمي الذي لا يمكن مخاطبته بروح التهديد والوعيد أو الانتقام أو المعاملة بالمثل، وهي عناوين طالما تصدّرت الدعاية العربية بشكل عام والدعاية الفلسطينية بشكل خاص، على الرغم من التحسّن الذي طرأ عليها، إلّا أنها لا تزال تعمل في إطار ردّ الفعل في الغالب.

وحاول شعبان أن يذكر تجربة عملية، وهو ما تحقق في مؤتمر ديربان ضد العنصرية والتمييز العنصري والعداء للأجانب عام 2001، فقد كان ذلك الانتصار بخطاب عميق، لكن مبسّط، يقوم على دمغ الممارسات الإسرائيلية بالعنصرية، الأمر الذي أحرج منظمات دولية كبرى لم تستطع أن تتخذ موقفاً مناوئاً لنحو 3000 منظمة انحازت إلى جانب «إدانة انتهاكات إسرائيل لحقوق العرب الفلسطينيين»، فأصدرت بياناً خاصاً عبّر عن وجهة نظرها «المستقلة»، محاولةً الوقوف على مسافة وسط بين الحق والوقوف إلى جانبه من جهة، وبين بعض الأعمال العنفية - الإرهابية، لا سيّما ضد المدنيين، كردود فعل من جهة أخرى. وهو ما انتقده شعبان، وكتب لاحقاً كلمات عتب مملّحة إلى منظمة العفو الدولية، وأثار استفهامات حول بعض تقارير منظمة مراقبة حقوق الانسان Human Rights Watch ومنظمة الفيدرالية الدولية FIDH وغيرها.

ولعلّ الأمر في غاية الأهمية حين يصدر عن قامة شامخة من قامات حقوق الإنسان عُرفت بالنزاهة والأخلاقية والتجرّد والإيمان الصادق، فالنقد ليس بقصد تسفيه حركة حقوق الإنسان أو دمغها بالانحياز، وهو ما يفعله بعضهم ممّن يتهم منظمات المجتمع المدني بأنها صنيعة الغرب، لكنّ عبد الحسين شعبان، في نقده، يختلف عن هؤلاء المشككين، وهو إذ يشخّص بعض الأخطاء والنواقص والعيوب، فإنه يبحث في الأسباب

ويضع المعالجات لذلك، وهو ما يفعله إزاء منظمات المجتمع المدني العربية.

إنّ شعبان وحلمي شعراوي وعزمي بشارة وغيرهم من المفكرين الذين شاركوا بحيوية وفاعلية في مؤتمر ديربان، إضافةً إلى الكثير من الناشطين الحقوقيين، مصريين وفلسطينيين وعرب، كانوا مهمومين في إظهار جوهر الصهيونية، لا سيّما من خلال ممارسات دولة «إسرائيل» العنصرية.

وحسناً فعل شعبان حين توقف عند بحث الماركسية والقضية القومية، لا سيّما مسألة فلسطين والوحدة العربية، لأنه حاول إجلاء صورة تاريخية نقدية، من خلال ممارسة النقد الذاتي، وبجرأة حلل وناقش وانتقد وفق المنهج الماركسي، وفي الوقت نفسه أظهر حقيقة مواقف بعض الحركات الشيوعية التي كانت بعيدة عن الماركسية، وإنما اعتمدت يقينية قائمة على الولاء للمركز الأممي السوفييتي، وقد دفعت تلك الحركات أثماناً باهظة على الرغم من صميميتها ونضاليتها وتضحياتها.

إنّ كتاب المفكر عبد الحسين شعبان هو ردّ اعتبار للماركسية كمنهج ومرشد للعمل، لا كتعاليم ومقولات جامدة جرى تجاوزها منذ قرن ونصف من الزمان، حين كانت تصلح لعهد ماركس، وعلى الماركسيين استنباط التعاليم التي تناسبهم في ضوء المنهج الماركسي الجدلي. إنّ كتاب شعبان يحرّك الراكد في الكثير من الأمور المسكوت عنها، وهو إضافة ورفد للمكتبة العربية الماركسية وروّادها، مثل إلياس مرقص وحسين مروّة ومهدي عامل (حسن حمدان) وفؤاد مرسي ومحمود أمين العالم وسمير أمين وغيرهم.

احتفاء بالعقل العراقي
من خلال تكريم المفكر عبد الحسين شعبان
في تقييم كتاب (تحطيم المرايا)

د. علي عباس مراد(*)

أودُّ، ابتداءً، أن أتقدّم بالشكر إلى جامعة النهرين ورابطة التدريسيين الجامعيين مرتين، الأولى للجهد الذي بذلتاه لتنظيم هذا اللقاء الذي يحتفي بالعقل العراقي ويقدّم له التكريم الذي يستحقه، لكنه، للأسف، لا يحظى به إلّا نادراً، والثانية لتشريفهما لي بدعوتي للمشاركة في هذا الاحتفاء والتكريم للعقل العراقي. وأودّ أن أشكر أيضاً الأستاذ خضير ميري الذي كان البادئ بالاهتمام بهذا العقل، متمثلاً في شخص ونتاج الأستاذ الدكتور عبد الحسين شعبان، بعد أن تجنّب القسم الأكبر من كتّابنا وصحفيّينا الاهتمام بمفكّري هذا البلد الذي لقي، ومعه مبدعوه في كلّ الحقول، الكثير من الغبن والتجاهل والنكران، فتحيةً لهذه الجهود الخيّرة وكل الجهود الأخرى المماثلة التي تحتفي بالعراق والعراقيين المبدعين.

(*) أستاذ مساعد في كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد. مداخلته في الندوة التي أقامتها رابطة التدريسيين الجامعيين ومركز الدراسات القانونية والسياسية، جامعة النهرين، بغداد، 2009/10/7.

إنَّ أول ما يثير الانتباه في كتاب الدكتور شعبان، الذي يدور حوله حواره مع الأستاذ ميري، هو عنوانه (تحطيم المرايا) الذي يذكّرنا بأنّ الوظيفة الأساسية للمرايا هي أن تعكس صورة الأجسام، فلا يرى فيها المرء، حين يقف أمامها، إلّا ذاته. لكنّ رؤية الذات في المرآة ليست لها نتيجة واحدة دائماً، إذ يمكن أن تكون نتيجة تلك الرؤية إيجابية، عندما تكشف عن السمات السلبية للذات، بما يعرّفها إلى عيوبها، بقدر ما يمكن أن تكون نتيجة تلك الرؤية سلبية، عندما تدفع الذات للتركيز على ذاتها فلا ترى فيها إلّا سماتها الإيجابية، بما يعمّق لديها مشاعر الأنانية والنرجسية.

وأعتقد أنّ محتوى كتاب الدكتور شعبان يختار التركيز على النتيجة الأولى لوظيفة المرايا ونقد النتيجة الثانية، ويؤكّد سعيه إلى تحطيمها بما ينهي انغلاق الذات على ذاتها، الذي يجد تجلّيه الأوضح في انغلاق غالبية نماذج الفكر الماركسي على ذاتها إلى الحدّ الذي فقدت معه تلك النماذج حتى صلتها بالماركسية.

ومن ثمّ فإني أجد أنّ الدكتور شعبان يحاول أن يحطم المرايا عندما يجد أنها لا تؤدي إلّا وظيفتها السلبية، لكنّي لا أستبعد سعيه أيضاً لصناعة مرايا تكون قادرة على أداء الوظيفة الايجابية بأن تعكس وتظهر الأشياء على حقيقتها بسلبياتها وإيجابياتها في آن واحد.

وبقدر تعلق الأمر بالمحتوى الإجمالي لهذا الكتاب ـ الحوار وأفكار الدكتور شعبان فيه، فإنّ هذا المحتوى قابل، في اعتقادي، للتلخيص والإيجاز في ما يلي:

1 ـ إنّ الماركسية، في جوهرها الكلاسيكي عند ماركس وإنجلز، هي

رؤية تحليلية ومنهج نقدي، وليست قالباً فكرياً ثابتاً وجامداً.

2 ـ إنّ ماركس وإنجلز وماركسيتهما الكلاسيكية شيء، وقراءات الآخرين لهم واستنتاجاتهم من تلك القراءات وتطبيقاتهم لها شيء آخر مختلف جزئياً أو كلياً.

3 ـ إنّ الماركسية، في صيغها الحزبية وتطبيقاتها في البلدان الاشتراكية، كانت نصيّة وبعيدة، في مواضع كثيرة، عن روح الماركسية، وخاضعة لمقتضيات إدارة الحزب والدولة وضروراتها أكثر من خضوعها لتلك الروح وجوهرها التحليلي النقدي.

4 ـ إنّ ظاهرتي السَّلَفية النصية (الأرثوذكسية) وغياب الروح الديمقراطية، اللتين غلبتا على التطبيقات الشيوعية للماركسية في أوربا وخارجها، كانتا العاملين الأساسيين اللذين تسبّبا في فشل هذه النماذج وانهيارها.

5 ـ إنّ اعتقاد بعض الماركسيين أنّ الماركسية قد قالت كلّ شيء عن كلّ شيء، وأنها نهاية المطاف، ليس إلّا شكلاً مبكّراً من أشكال مقولات «نهاية الآيديويوجيا ونهاية التاريخ» التي جاء بها فرانسيس فوكوياما.

6 ـ إنّ نقد الماركسية من منظور ومنطلق ماركسيين، بدءاً من أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، مع كارل كاوتسكي وروزا لوكسمبورغ وأنطونيو غرامشي، وتصاعد وتائره منذ أواسط القرن العشرين، مع إسحاق دويتشر وأرنست ماندل ولويس ألتوسير وجورج لوكاش ومدرسة فرانكفورت والأورو ـ شيوعية مع باليرمو تولياتي الإيطالي وسانتياغو كاريللو الإسباني وروجيه

غارودي الفرنسي وإلياس مرقص وجورج وطرابيشي وعبدالحسين شعبان، كان يجري دائماً إمّا من خارج المؤسسات الماركسية والشيوعية السلطوية والحزبية المتنفذة أو في مواجهتها، ولأنّ هذه المؤسسات تمتلك قدرات كبيرة فقد استخدمت تلك القدرات لتسفيه النقد أو لإسكات أصحابه نهائياً.

7 ـ إنّ أغلب الاتجاهات النقدية في الفكر الماركسي، والتي ينتمي الدكتور شعبان إليها في إطارها العام مع احتفاظه بخصوصيته التي يعمّقها منهجه النقدي، ترفض جعل الماركسية إرثاً نصياً سلفياً جامداً، وتدعو إلى جعلها منهجاً وأداة تحليل، وهذا هو جوهر خلاف تلك الاتجاهات ومن ينتمون إليها مع الماركسية والشيوعية في صيغها النصية السلفية التقليدية، وهو ما أجده موقفاً صحيحاً تماماً، وما يجب أن يكون عليه الأمر.

8 ـ إنّ الحوار مع الدكتور شعبان يدور بجملته حول سؤال محدد (ما هي الماركسية؟ هل هي آيديولوجيا أم منهج وأداة تحليل؟) وأعتقد أنّ هذا السؤال والإجابة عنه هما محور الخلاف بين الماركسية النصية السلفية التقليدية والماركسية النقدية، وقد أعلن الدكتور شعبان من قبل، كما أعلن الآن، انحيازه إلى ماركسية المنهج وأداة التحليل.

9 ـ إنّ أفكار الدكتور شعبان، بروحها النقدية، حول الفكر اللامدرسي والحرية وحق النقد ومثقف الفهم والتفسير والتغيير، تقودنا إلى تذكّر مقولة اللورد أكتون: «إنّ السلطة في حدّ ذاتها مَفسدة والسلطة المطلقة مَفسدة مطلقة»، حيث كانت السلطة، سواء

بالوصول إليها أم المحافظة عليها أم استجلاب خيرها واستبعاد شرّها، هي العلّة الكامنة وراء خضوع الحركات الماركسية والشيوعية لسيطرة الفكر المدرسي وغياب الحرية ومنع النقد ورواج ظاهرة المثقف العاجز عن الفهم والتفسير والتغيير، والمكتفي بتملّق السلطة ونيل رضاها.

ولكن لدي أيضاً ملاحظات أودّ أن أسجلها على بعض ما جاء في الكتاب ـ الحوار، وهي:

1 ـ إنّ الحديث الوارد في ص20 عن دعاوى انهيار الخطاب وموت الفلسفة والتاريخ (والآيدولوجيا أيضاً) يوحي، بسبب أسلوب صياغته، بانعدام الخطاب في تلك الدعاوى، وهو، في الحقيقة، إيحاء غير دقيق، لأنّ كل دعوى أو خطاب عن انهيار الخطاب ينطويان في حدّ ذاتهما على خطاب.

وينطبق ذلك أيضاً على ما جاء في ص22 حول ثقافة اللادلالة المخصصة للتصدير لأغراض تغييب الوعي أو، في أحسن الأحوال، تسطيحه أو تضليله، لأنّ المجتمعات المصدّرة لهذه الثقافة، وهي المجتمعات الغربية أساساً، ما زال البحث عن الدلالة قائماً ومستمراً فيها.

2 ـ إنّ صياغة الكتاب للعبارات التي تصف قراءات الآخرين وتطبيقاتهم للماركسية توحي بالحديث عن الماركسية نفسها أكثر مما توحي بالحديث عن تلك القراءات والتطبيقات، بما ينتهي بالقارئ، أحياناً، إلى نتائج تعاكس ما يريد الأستاذ الدكتور شعبان أن ينتهي إليه.

3 ـ إنّ ما ورد في ص33 حول نظرة بعضهم إلى الماركسية على أنها «نهاية مطاف» يمثل شكلاً أولياً ومسبقاً من أشكال أطروحات «نهاية الآيديويوجيا والتاريخ»، وهي مسألة هامة تحتاج إلى معالجة أوسع والعمق.

4 ـ إنّ ما ورد في نهاية ص33 وما بعدها، حول قصور معالجة الماركسية لقضايا القومية والدين ...إلخ، ينطوي على مبالغة في مطالبة الماركسية بدراسة كلّ شيء، أولاً، ودراسة ما لم يكن بعضه مطروحاً في عصرها، ثانياً، وهو ما يخالف رؤية الأستاذ الدكتور شعبان للماركسية بوصفها منهجاً وأداة تحليل يفترض أن يستخدمها أصحابها لدراسة ما يستجدّ من قضايا. وهذا ما قام به فعلاً كلٌّ من روزا وغرامشي ودويتشر وألتوسر ولوكاش ومفكرو الأورو-شيوعية ومدرسة فرانكفورت.

5 ـ ص40 كانت تحتاج مزيداً من التوضيح لمقولة «دكتاتورية البروليتاريا» كمقولة لينينية أكثر مما هي ماركسية.

6 ـ ص42، إذا كان ثمّة شيء من ماركس في «دكتاتورية البروليتاريا» وشعار «من كلٌّ حسب قدرته ولكلٌّ حسب حاجته"؛ فإنه يستند إلى افتراض ماركس أنّ البروليتاريا لن تمارس دكتاتوريتها أو تتمتع بتطبيقات هذا الشعار إلّا عندما تبلغ مستوى من الوعي الطبقي يمنعها من جعلها «دكتاتورية استبدادية» تلغي الآخر وتتعسف في معاملته أو تجعل تطبيقها لذلك الشعار سبباً للمساواة بين من يعمل ومن لا يعمل أو بين الأكفاء وغير الأكفاء.

7 ـ ص45 تتضمن سؤالاً تعسفياً يُعدّ كلّ أطروحة، لمجرد أنها ذات

طبيعة نقدية، قريبة إلى أطروحات الأعداء، أيّاً كانت مسمياتهم. والسؤال المطروح، في الضد من ذلك، هو: ألا يمكن أن نكون ناقدين لفكر معيّن ونكون في الوقت ذاته من المؤمنين به، ويكون نقدنا له من أجله وليس ضده؟ وهذا ما يقوم به فعلاً المفكر الدكتور شعبان، ويدعونا أيضاً إلى القيام به، ولعلّ ذلك ميزة الكتاب الأساسية وروحه العنيدة والصبورة؟؟؟

المفكر المبدع عبد الحسين شعبان
وجدلية النقدية الماركسية
قراءة في كتاب تحطيم المرايا

د. عبد الرحمن الحاج إبراهيم(*)

إنّ المفكّر العربي الكبير والكاتب المبدع د. عبد الحسين شعبان، المنحاز دائماً إلى الحوار إلى أقصاه، المتسامح الحقيقي (عضو مؤسس في الشبكة العربية للتسامح) الذي يعرف حق الآخرين ويناضل من أجل حقوقهم حتى لو اختلفوا معه، يقوم هنا بتحطيم المرايا والأطر الجامدة والجاهزة العاكسة للتفكير والمحددة له، لينطلق في فضاء النقد العلمي الموضوعي المبني على إطار معرفي جامع شامل يمزج فيه بين النضال الفعلي والتجربة الخاصة والثقافة الثورية.

يحتوي الكتاب على ثلاثة محاور رئيسة أولها هو موقف الكاتب ونظرته الخاصة الغنية حول الفكر الماركسي وأزمته، وعن أدوات المعرفة والتحليل الضروريان لنقد التجربة، أولاً، والغوص في مفرداتها التي لازمت «المثقفين الثوريين» طيلة عقود طويلة، وبالأخص حول الدين والهوية والمرأة. أما ثاني المحاور فيتعلق بالماركسية وفلسطين

(*) أستاذ العلوم السياسية في جامعة بيرزيت، رئيس مجلس إدارة مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، رام الله، فلسطين.

وإشكاليات المواقف من هذه القضية، التي واكبت نشأتها وصيرورتها. وآخر هذه المحاور يتعلق بالماركسية والمسألة الكردية، حيث يظهر الوجه القانوني للمفكر عبد الحسين شعبان؛ فيستخدم مقاربات ومعالجات قانونية، بالإضافة إلى أبعاد الفكر الماركسي وأدواته، ونقد قصور ماركسيي المرحلة من وضع التصورات والحلول اللازمة للقضية الكردية.

مما لا شك فيه أنّ الكتاب يقف موقفاً حازماً ضد «متحفية» الماركسية التي صبغت واقع هذه الأفكار لعقود طويلة، مما جمّدها وصنع منها دوغمائية ـ صنمية ثابتة لا تقبل النقد وترفض الاختلاف مع أيٍّ كان وبأيٍّ شكل كان. فهناك نقد «موضوعي» «علمي» للآخر، وابتعاد عن النقد الذاتي الحقيقي، مما صنع ديانة جديدة لا تخضع للشك؛ فثوريتها ومنهجها لا حقيقة سواهما، أي تحولت الفكرة الثورية الساعية إلى التغيير إلى حقيقةَ مطلقة لها أنبياؤها ورسلها وقادتها ومطبّقوها، في مشارق الأرض ومغاربها، الذين، بدلاً من أن يساهموا في التغيير، كانوا سبباً رئيسياً في الجمود الفكري وتطبيقاته العملية المختلفة.

تقوم مرجعية الدكتور عبد الحسين شعبان على قاعدة الاستفادة من الأخطاء والهفوات وسوء التقدير، وليس بهدف التشفي من الناس وجلد الذات، وهذا يتضح بجلاء في معظم ما عبّر عنه خلال الحوارات المتعاقبة. وما التوضيح الذي قام به حول ماركسية اليوم، القائمة على إبداعات مئات المفكرين المثقفين، وهي إبداعات الحياة بحدّ ذاتها، إلّا تعبيراً عن سعة الاطلاع على مشارب الفكر المختلفة المتعددة، ووضع الإبهام على الإساءات التي قُدّمت، باسم الماركسية، من قبل بعض «المتمركسين»، في قضايا هامة وحيوية للعرب والمسلمين، وخاصةً

قضية الدين، حيث يشير الباحث إلى قصور ماركس الواضح في استيفاء كل متطلبات البحث الجدلي والمعالجة الشاملة للمسألة الدينية، إذ إنّ ماركس أدرج الدين ضمن الخطاب الآيديولوجي في (المثالية الألمانية) التي قرأها بالتفصيل، وكذلك بحثه الموجز في (المسألة اليهودية)، وما عدا ذلك لم يُفرد للدين بحثاً متخصصاً يُعتدُّ به، أو يمكن الاعتماد عليه أو الاستناد إليه، ولذلك جاءت مواقف الماركسيين من رغبات وآراء لم يقلها ماركس أو يعطِ رأياً واضحاً وحاسماً فيها.

وفي هذه النقطة بالذات يشير د. عبد الحسين شعبان إلى الجانب السايكولوجي في الوجود الإنساني، الذي يشكل عاملاً أساسياً في فهمه الوضعية المناسبة لكلّ ظاهرة إنسانية أو أسطورية أو فكرية. ولعلّ محاسبة الدين أو مقايسته على ضوء المنطق العقلي هو إجحاف للبحث العلمي وتقصير تنقيبي، كما أشار عمل الأنثروبولوجيا البنيوية الذي اضطلع به كلود ليفي شتراوس كمحاولة مهمة في ضوء التخلص من الهيمنة العقلية على التاريخ، بحيث يصبح «ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي»، حسب مقولة هيجل، بينما التاريخ يقدّم تساوماً وأحياناً توازياً بين العقلي واللاعقلي، والمنطقي وما قبل المنطقي، حسبما يؤكد شتراوس، ذلك لأنّ التاريخ لا يكون كله مشروطاً بالتعليل التاريخي، والدين هو صورة متقدّمة لانعدام التعليلية المنطقية للعالم أو الطبيعة وما ورائها.

من هنا جاء عدم إدراج الدين ضمن الخطاب العقلي أو من خلاله، بل ضمن الخطاب الوضعي التخيّلي أو الإيماني العقائدي، أو المواضعة التعويضية لما هو نفسي. وهي الأطروحة التي تديمها الحاجة

النفسية للوجود الإنساني في ضوء إخفاقه الجوهري في المعرفة التامة للحقيقة النهائية.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى التزام الدكتور عبد الحسين شعبان بنتائج تحليله في الممارسة الفعلية عندما قال إنّ أهم مصدرين ثقافيين له هما ماركس والقرآن الكريم لرؤية الحياة بمختلف جوانبها وأبعادها. والدين لا يشكِّل عائقاً أمام التنوير العربي؛ فيرى أنّ هذا الكلام كان فيما مضى نوعاً من الدعاية الآيديولوجية لليسار المستعار من الغير. فالدين، بحدِّ ذاته، يمتلك مقومات حضارية كبيرة، وهو نظام «سيستم» كلّي يحفظ للإنسان حقوقه وواجباته ويقدِّم صورة للأخلاقية، خيرية موروثة، ولا يمكن عدّ الدين صورة من صور التخلف الاجتماعي أو العائق الحضاري، فقد كان الدين موجوداً في كلّ الحضارات في التاريخ وما قبلها، ولا يمكن الاستهانة بمضمار تصوّري بهذه الدرجة من القوة والحياة والتواصل التاريخي.

إلّا أنّ هذه الصورة الإيجابية لم تكن، بالضرورة، تجربة الماركسية العربية والدين، التي ينتقدها د.عبد الحسين شعبان، معبّراً عن الأسف الشديد لعدم استيعاب الحركة الشيوعية والتيارات الماركسية هذه الحقائق، فظلّت تدور في إطار النظرة المتعالية والفوقية للتعامل مع العالم الروحي للإنسان، ومع الدين بشكل خاص. فقد تمّ إخضاع الكنيسة للدولة بعد ثورة أكتوبر الاشتراكية عام 1917، بزعم العلمانية وإكراه المؤمنين على السير في ركابها، وجرت عمليات إساءة إلى الأديان، وصودرت أراضي وأملاك الكنائس والأديرة، والأكثر من ذلك هو أنّ الإلحاد اعتُبِر شرطاً لعضوية الحزب وفيما بعد لعضوية «الكومسومول» (منظمة الشبيبة الشيوعية) وتقرّر تنظيم حملات

مناهضة للدين لتثقيف «الجماهير» وتحرير العمال من أوهام الدين والتعصب الديني، وذلك منذ عام 1919. وفي المرحلة الأولى من ثورة أكتوبر حُرم رجال الدين حق التصويت، كما اعتُقل وأُعدم المئات منهم، لا سيّما الذين عارضوا التعاونيات الزراعية «الكولخوزات»، أو عند رفضهم وضع ممتلكات الكنيسة تحت تصرف الدولة.

هذه الممارسات اعتبرت «طبيعية» و«واجبة» من الدولة الشيوعية تجاه الدين في منطق اليسار الشيوعي العربي، لذلك جُيّرت كلّ سلبيات الممارسات الستالينية ضد الدين لحساب اليسار الماركسي العربي، واستثمرت القوى الدينية وقوى أخرى، في الصراع السياسي، بعض نقاط الضعف ضد التيار الماركسي، وعزفت عليها بعض الألحان، وألّفت عليها حكايات كثيرة حول «تمزيق القرآن» و«الدعوة الإلحادية» والاستخفاف بالرسل والأئمة، لتمرير ما تريد من أطروحات سياسية ساهمت، إلى حدود غير قليلة، في عزل أو تقليص نفوذ الحركة الشيوعية وتخفيض رصيد الماركسية.

لقد اعتقد الماركسيون العرب أنّ الدين يزاول الاستغلال والاضطهاد، وأنّ دوره سيتقلّص مما سيؤدي إلى زواله، إلّا أن الأيام أثبتت، خاصة بعد الهبّة الدينية في العالمين العربي والإسلامي المرتبطة بقيام الثورة الإيرانية عام 1979، وكذلك ظاهرة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، أنّ تأثير الدين يزداد، وأنّ الإنسان بحاجة دوماً إلى الدين منذ أن وجد، وسيبقى كذلك إلى ما لا نهاية. وهذا يطرح أهمية الموضوع وارتباطه الأصيل بمكون الهوية، وضرورة تعايش الهويات والمشتركات الإنسانية، والاعتراف بحقوق الإنسان وبالتعددية، والحق في التمسّك بالعقيدة وواجب احترام عقائد الآخرين ضمن رؤية شاملة

لمفهوم التسامح كقضية أساسية في تدعيم العلاقة مع الآخر وتبيان سبل تجسيدها، لا سيّما في المجتمعات العربية القائمة على التنوع الديني والإثني والاختلاف المذهبي داخل الدين الواحد.

وهنا لا يقدّم المفكر عبد الحسين شعبان وصايا أو توجيهات للكاتب أو المفكر العربي القادم، بل يشير إلى دروسه الشخصية للمثقف الذي يجب أن يتمسك بالحرية كقيمة عليا وشرط لا غنى عنه وخيار لا عودة فيه وضرورة لأيّ عمل إبداعي أو اجتهاد فكري أو عمل حقوقي، كدرس أول. أما الثاني فهو ضرورة الانتماء إلى العقل، الذي لا يمكن تعويضه بأي شيء آخر، قبل أيّ آيدولوجيا أو عقيدة أو قومية أو دين أو مذهب أو انتماء عشائري أو جهوي. والدرس الثالث هو الإيمان الكامل بأنّ الإنسان هو الأصل ومقياس كل شيء، فالمثقف الحقيقي هو الذي يسعى إلى التآخي بين البشر على أساس المشترك الإنساني، مع إيمانه بالتعددية والتنوع والتواصل بين الثقافات والحضارات، إضافةً إلى حقوق المرأة والأقليات.

وعند الحديث عن المرأة والجنس والحب يغوص المفكر في الإشكاليات المصاحبة لهذا الثالوث عند الكثير من الفلاسفة والمفكرين المختلفين، فيوضح موقفه الشخصي بالقول إنه في حبٍّ دائم، حيث لم يتوقف عنه لحظة، وبدونه تصبح الأشياء مضجرة وخاوية، والعالم بدون المرأة موحش ويابس وبارد، فالمرأة تضفي الدفء والإنسانية على الإنسان، واحترامها ومساواتها بالرجل هو معيار «أنسنة» الإنسان. والمرأة والحب والجنس مترادفات ثلاث لجوهر واحد ولموضوع متواصل ومتداخل ومتراكب ومتخالق.

هكذا يفهم شعبان الماركسية ويتعاطى معها كإطار عام وكجزئيات

في الوقت نفسه، لكن دون انتقائية، بل يستخدم المنهج في نقد الواقع، فالماركسية، بالنسبة إليه، هي فلسفة الإنسان وفلسفة الحياة الملموسة، وليست مجرد التفكير أو التنظير. إنها فلسفة المستقبل، وليست فلسفة الماضي أو الحاضر. ويقصد بذلك الماركسية التأملية-الاستشراقية، لا الماركسية القولبية-الانغلاقية، فإذا ما أريد استكمال الإنسان وتحريره من الاستغلال والأوهام، فلن يتم ذلك سوى بالعقل أولاً، وبالإرادة ثانياً، وبالوجدان الحي ثالثاً. فالعقل يمنحنا القدرة على التفكير، والإرادة تمنحنا القدرة على العمل والحب، والوجدان يمنحنا القدرة على الإحساس بالعدالة!

أما في المحور الخاص بالماركسية وفلسطين فيقوم المفكر والمبدع عبد الحسين شعبان بمراجعة فكرية نقدية جادة لمواقف الشيوعيين العرب من القضية الفلسطينية، مستعرضاً مراحلها المختلفة وقصور الفهم الماركسي للقضية القومية، الذي انعكس على المفكرين العرب الماركسيين. فقد استغرب وتعجّب من الحرج الذي كان يصيب الماركسي العربي أو الشيوعي العربي من الاعتزاز بذاته على عكس القوميات الأخرى المعتزة بذاتها، فكان يُعتبر من الجنوح والتخلّي عن الماركسية ومحاباة للأقليات والقوميات ودعم التوجهات الانفصالية التقسيمية للمنطقة، علماً أنّ حق تقرير المصير هو أساس أيّ علاقة مع الآخر، وكما يقول ماركس: «إنّ شعباً يستعبد شعباً آخر لا يمكن أن يكون حراً»، وهذا الموقف يعتبره شعبان سقفاً إنسانياً للموقف من حقوق الأقليات، على الرغم من قصور ماركس وإنجلز في تطوير مفاهيمهما للمسألة القومية، الأمر الذي حاول لينين معالجته لاحقاً.

ويتعرّض د. عبد الحسين شعبان إلى مواقف ستالين المختلفة،

وكيف تغيّرت وتبدّلت بين عشية وضحاها، بالموافقة على قرار التقسيم بعد أن كان يدعو إلى دولة ديمقراطية يتعايش فيها العرب واليهود، ويتساءل: هل أتى ذلك نتيجة لصفقة، بعد اتفاقية يالطا عام 1943، أنتجت خطيئة تاريخية لا يمكن غفرانها، وغرابة مواقف الأحزاب الشيوعية العربية وقياداتها وتبنّيها الموقف الستاليني (باستثناء الحزب الشيوعي السوداني) باعتبار «اليهود أمة» ولها «الحق في تقرير المصير».

إنّ مواقف الحركة الشيوعية العربية وتقديمها الماركسية بأنها لا تخطئ كان، دون أدنى شك، إحدى أهم سقطات الماركسية العربية الممثّلة في الأحزاب الشيوعية العربية التي لم ترَ الإشكالية كما يجب، وبرّرت ما لا يمكن تبريره ضمن قناعات بتقديم مصالح الدولة السوفييتية على مصالح الشعب العربي الفلسطيني، فلم توجد سابقة قانونية بحيث تقوم الأمم المتحدة بإنشاء دولة على حساب سكان البلد الأصليين، وتتعهّد هذه الدولة باحترام ميثاق الأمم المتحدة وقرارات الشرعية الدولية، لكنها تتنكر لذلك، بما فيها قرار التقسيم نفسه والقرار 194 الخاص بحق العودة في العام 1948 والقرارين 242 لعام 1976 و 338 لعام 1973 وغيرها من القرارات، دون أيّ إلزام أو إكراه أو عقوبات من مجلس الأمن والأمم المتحدة.

ويصرّ الدكتور عبد الحسين شعبان على حقوق الشعب العربي الفلسطيني العادلة والمشروعة وغير القابلة للتصرف، لا سيّما مبدأ حق تقرير المصير، بنكهة ماركسية متميزة يحاول الوصول إليها عبر مقاربات فكرية متنوعة وجدل مستمر مع التيارات المختلفة. من الواضح انحياز الكاتب التام لفلسطين، وكانت آخر أنشطته، في هذا المجال، إصدار دراسة حول المحاكمة الدولية لمجرمي الحرب الإسرائيليين بعنوان

«لائحة اتهام ـ حلم العدالة الدولية في مقاضاة إسرائيل». لكن، إذا كانت القضية الفلسطينية من التعقيد بحيث يصعب الوصول إلى طرق واضحة للتعامل معها، فإنّ القضية القومية الأخرى التي تخص الأكراد قد شغلت المفكر العربي عبد الحسين شعبان منذ بدايات عمله السياسي ونشاطه الفكري بوضوح أكثر.

القضية الكردية تتعدى حدود العراق كدولة، فالشعب الكردي مجزّأ إلى أجزاء عدة، فإضافةً إلى العراق التي يعيش فيها نحو أربعة ملايين كردي، يعيش في إيران نحو عشرة ملايين كردي، وفي تركيا ستة عشر مليوناً، وفي سوريا أكثر من مليون كردي، ونحو ربع مليون كردي في الاتحاد السوفييتي سابقاً ضمن مساحة تقدر بـ 400 ألف كم^2، حسب بعض المراجع. ويعبّر د. عبد الحسين شعبان عن تأييده لحق تقرير المصير دون رتوش، واحترام حقوق الشعب الكردي وطموحه في كيان خاص به طبقاً لخياره الحر. وهو، بهذا، مع حقوق الإنسان أينما اتجهت؛ فهي الفيصل في الحكم والمعيار لقياس شرعية وإنسانية أيّ نظام أو عمل سياسي.

ويطرح المفكر شعبان لاحقاً أبعاد الفيدرالية والديمقراطية وتحدياتها للعلاقات العربية ـ الكردية، ووجهات النظر المختلفة، وضرورة التمييز بين الحقوق والمبادئ وبين السياسات والمصالح؛ فالأولى ثابتة نسبياً، أما الثانية فمتغيرة، بل ومتناقضة أحياناً.

وفي الختام فإنّ د.عبد الحسين شعبان يقرّر أنّ ماركس هو بداية الماركسية لا نهايتها، وأنّ الجدل منهجياً هو الحفاظ على الجدلية وليس «تصنيمها» أو «تحنيطها»، وأنّ الماركسية «المنشودة» عليها أن تحترم جهد ماركس النظري أكثر وتتخذه مثالاً لحرية النقد، لا دوغمائية، وأنّ

المنهج الجدلي بحاجة إلى بنيوية تحليلية من خارج الماركسية، حسب ألتوسير، أو إلى وضعية نقدية من داخل الماركسية، حسب شعبان.

وهناك نوعان من الماركسية حسب د. عبد الحسين شعبان: ماركسية ماركس «النصية» و«الماركسية المستقبلية»؛ فالأولى تشكل إنجاز ماركس الشخصي، وهو عمل تطبيقي نقدي لا ينبغي أن يؤخذ كله مأخذ الجد أو، بمعنى آخر، أن يؤخذ على أنه «كلّ الماركسية الممتلكة» عند ماركس، فلم يكن ماركس كلياً في عمله النقدي، بل كان نقدياً في عمله الكلي، وهو ما ينبغي أن يفهم، أولاً، في نقد هيغل أو تعديله نقدياً، أما الثانية فهي ماركسية ما بعد ماركس، سواء نموذجها المطبّق في الأنظمة الاشتراكية أو ماركسية ما بعدها، أي الماركسية المستقبلية، «ماركسية ما بعد الحداثة».

وبما أنّ الماركسية نقدية جدلية فلا إمكانية لأن يكون مفهوم الماركسية كلّه شيوعياً؛ فذلك يجعل فهمها أحادياً مناقضاً للجدلية بحدّ ذاتها، فالماركسية يجب إغناؤها بالانفتاح على المدارس الأخرى، وهو ما يسعى إليه د. عبد الحسين شعبان بنجاح واضح بعد قرائتنا كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف).

تحطيم المرايا
تغريد خرج السرب

إقبال القزويني(*)

بلغة سلسلة ومنسابة، وأحياناً أدبية، تصل مباشرة إلى عقل وقلب القارئ دون حواجز، يتحدّث الباحث والمفكر العراقي الدكتور عبد الحسين شعبان، مجيباً عن أسئلة محاوره الأستاذ خضير ميري، في كتاب مؤلف من 247 صفحة من القطع الكبير يحمل عنواناً واضح الرمزية وعميق الدلالة هو (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، محلِّلاً، بعمق وجرأة ووفق منهج نقدي حي، قضايا جوهرية في الفكر والسياسة والاجتماع والتاريخ والدين والهوية والقومية والمرأة والحب والجنس وغيرها من المواضيع التي توزعت في الكتاب على ثلاثة أقسام رئيسية تنتظم، بدورها، بمحاور عدّة، وفي إطار مراجعة صارمة للذات أخضع فيها، قبل كل شيء، قناعاته الفكرية ومواقفه السياسية، لا سيّما تلك التي ارتبطت بتجربته التنظيمية مع الحزب الشيوعي العراقي، للنقد والمراجعة وتشخيص مواطن الخلل لتلك الفترة الحياتية الغنية التي سبّبت له الكثير من الأرق، بتناقضاتها وتوجهاتها

(*) كاتبة وروائية عراقية مقيمة في ألمانيا.

الإقصائية ووصفاتها الجاهزة وادّعائها الكمال واحتكارها الحقيقة.

وتظلّ الخلفية القانونية للباحث شعبان، وهاجس العدالة والإنسانية، هي المصباح الذي يحرص على الاهتداء به، وهو الماركسي المجدّد، في توضيح مواقفه في سيرورة تاريخية ونظرية نقدية من القضايا الأساسية، لا سيّما الموقف من القضية الفلسطينية والقضية الكردية اللتين أولالهما اهتماماً كبيراً، راصداً اجتهاده نحوهما في ظلّ التعقيدات السياسية وإرهاصات الصراعات والمتغيرات والتداخلات الإقليمية والدولية.

في المبحث الثالث من القسم الأول استوقفني تحليل الدكتور شعبان ونقده للماركسيين، إذ يقسّمهم إلى عدة أقسام، ويعرّفهم أيضاً، حين يقول، في الصفحة 45 وما يليها، هناك: «الماركسيون الطقوسيون» و«الماركسيون المدرسيون» و«الماركسيون المسلكيون» و«الماركسيون الذرائعيون» الذين يبررون ـ والحديث للدكتور شعبان ـ كلّ خطوة يتخذها الحزب باعتبار أنّ النظرية لا تخطئ وأنها «أرقى نظرية»، حسبما يردّدون، وبالتالي فإنّ القدح المعّلى يبقى بيدهم في الجاهلية والإسلام.

ثم يستطرد شعبان متحدّثاً عمّن يسميهم، بنباهة وجرأة موضوعية، «الماركسيين العولميين» الذين يرى فيهم، بحقّ، مروّجين للمشروع الأمريكي في أعقاب انهيار المنظومة الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفييتي، وذلك حين بدّل هؤلاء ولاءهم من موسكو إلى واشنطن.

رجل القانون الدكتور شعبان يذهب أبعد في تحليله حين ينطق، في خضم حواراته، بمكنونات ما يجول بخواطر وأفئدة الكثير من

الشيوعيين السابقين والماركسيين العراقيين، وربما العرب، حين يكشف دور بعض المثقفين الماركسيين العراقيين وإسهامهم في مشروع تخريب العراق، سواء بالافتراءات أو بالعمل في إطار عقود ومؤسسات أمريكية أو مدعومة من قبل أجهزتها لتبرير وتسويغ الخطاب الجديد للّيبرالية، باعتبار أنّ المعركة هي بين العلمانية والإسلام، بين الحداثة والتخلّف. أما موضوع احتلال الأراضي والمقاومة فهي بنظرهم، وفي أفضل الأحوال، أمور مؤجلة. وهو، إذ يقول ذلك ويوثقه، يحطّم مرايانا الصدئة التي وقفنا أمامها جميعاً، بهذه الدرجة أو تلك، فلم نقدر على، أو لم نشأ، رؤية أنفسنا وما حولها إلّا مشوّهاً ومبتوراً لأنها، ببساطة، لا تعكس الواقع كما هو على حقيقته.

القارئ يسافر مع صفحات الكتاب؛ إنه لا يقرأ فحسب بل يستمع إلى صوت هادئ لا يسعى قط إلى تقديم أجوبة جاهزة، بل يصطحبك، طائعاً مختاراً، في رحلة للبحث والتنقيب في ما وراء المرايا الخادعة وما أفرزته، طوال عقود، من قناعات ومسلّمات قادت، في نهاية المطاف، إلى كوارث وإحباطات واحتلالات دفعت شعوبنا، وما زالت، أثمانها من دمها ومستقبلها.

أحاول هنا التوقف عند أربع قضايا أثيرة: القضية الأولى هي الحوار، والقضية الثانية هي الثقافة، والقضية الثالثة تتعلق بالمرأة، أما القضية الرابعة والأخيرة فهي عن الماركسية والدين. فقد افتتح شعبان كلامه بالحديث عن الحوار ذي البعد الواحد، ثم انتقل إلى تمثّلات الحوار، متوقفاً عند الدلالات الكامنة فيه، ولعلّ محاوره القاص خضير ميري قد بدأ مقدمته ممهّداً لذلك بالحديث عن الحوار حين قال: «فأصل كلّ فلسفة حوار وجدل وبحث وتوليد، سواء كان سقراطياً

فطرياً أم جدلياً قصدياً قائماً على الفكرة ونقيضها واستحلال ما ندّ عنها أو اندسّ فيها أو تماهى معها»[1].

في أجزاء مهمة من الحوار التمهيدي يتكشف جليّاً قلق شعبان الذي يبدو لك أحياناً أنّه مع الشيء وضده في آن واحد، دون أن يعني ذلك عدم القدرة على الاختيار، ساعياً بدأب إلى النظر إلى الصورة من جوانبها المتعددة، خلال عملية بحث لا تكّل عن الحقائق من زواياها المختلفة، وضمن محاولة مستمرة لرصد ما هو إيجابي فيها، حتى مع إقراره بسلبية المنظور. ولهذا تراه يقلّب الأشياء من خلال الحوار، وهو حوار، كما يسميه أولاً وقبل كل شيء، مع الذات ثم مع التاريخ.

وفي حواره مع نفسه ومع الآخر يستعيد شعبان ويراجع منولوجات داخلية يتّخذ منها وقفات تأملية نقدية يكون فيها، هذه المرة، أكثر حزماً في تفحّص أخطائه ونقدها ومراجعتها دون حرج. وهو، إذ يفعل ذلك، يقوم بعمل ضروري لا يمكن للمفكّر التطور دونه، وذلك عبر ديناميكية خاصة سادت الكتاب، فضلاً عن مقاربته المنهج الماركسي من خلال ما يطلق عليه «الوضعية النقدية» التي تحتاج المزيد من الضوء لإجلاء صورتها، وكيف يمكن للماركسية أن تكون وضعية نقدية بتجاوز ماركس مع الإقرار بحيوية منهجه الجدلي؟

شعبان يعتبر نفسه موجوداً بوجود الآخر «أنا وأنت» (ص24) ويقول إنه في حوار يومي، بل لحظي، مع نفسه، وهو حوار ذاتي بينه وبين هواجسه، بينه وبين الآخر المختلف، المتعارض، المتباين. والحوار تواصل وانفتاح صوب الخارج بضرورات وحاجات الداخل. الحوار خروج عن النص السائد، عن اليقينية والانغلاق والتمترس وادّعاء الأفضليات، هو حوار ـ كما يكشف شعبان ـ خارج النص أيضاً، وليس خروجاً عليه،

من خلال التناظم لا التهادم، مستخلصاً أنه لا يمكن الفرار من الحوار إلّا إلى الحوار.

في حواره أيضاً عرض لتخلّف ثقافتنا السائدة التي رفضت الحوار، بل خوّنته أحياناً، وهكذا تعاملت السلطات مع المثقف الذي أرادته أن يكون تابعاً لها. السلطات الاشتراكية أخطأت بدورها كثيراً، سواء في حقّ المثقفين بشكل عام أم في حقّ الرأي الآخر، بما فيه من داخلها، بحجة الضبط الحديدي ووحدة الإرادة والعمل، بشكل خاص.

في التاريخ شواهد كثيرة على ذلك؛ فلماذا، مثلاً، لم ينطلق صوت واحد يندّد بمصير الروائي الروسي مكسيم غوركي الذي مات وحيداً منكسراً ومتدثراً بالصمت. كما يقدّم للقارئ أمثلة كثيرة عن تشوّهات بعض المثقفين وعلاقتهم بالسلطة، ويروي كيف حاول شولوخوف، مؤلف (الدون الهادئ)، التهرّب من سؤال ستالين عن سبب عدم انضمام بطل الرواية، غريغوري، إلى الحزب، أي لماذا لم يختتم شولوخوف روايته الشهيرة بخاتمة سعيدة أو «نضالية»، أي غرضيّة (هادفة، كما يُطلق عليها).

وفي هذا السياق يحاول عرض آراء نخبة من المثقفين الماركسيين وآرائهم النقدية، ويتوقف عند مناقشة فكرة المثقف الكوني، التي جاء ذكرها لدى المفكر التراثي الراحل هادي العلوي، أو ما أسماه المتصوّف أو التاوي الذي يتميّز بالتجرد الكامل واللاتشخّص واللاحدود واللاتناهي، حين يقوم على وحدة العلاقة بين الخلق والخالق، ويتميز بعمق المعرفة والروحانية.

يعرض شعبان معاناة المثقف من علاقة دائمة الاختلاف

والتذبذب مع السلطة، أيّاً كانت، لا سيّما سلطة سياسية، حكومة، حزب، مؤسسة، منطلقاً من عقل ماركسي نقدي. وهو، في الوقت نفسه، يتعارض مع السلطة الثيوقراطية التي تريد تحديد مفاهيم الخير والشر والجمال والقبح والمقدّس والمدنّس حسب مقاساتها وخارج إطار عقل المثقف، مضيفاً إليها عنصري الخيال والرمزية، وهما عنصران لا حدود لهما، ولا يمكن تأطيرهما، كما يتعارض، في كثير من الأحيان، مع سلطة العادات والتقاليد السياسية، سواء كانت عشائرية أم طائفية أم جهوية أم غيرها.

يقول شعبان: «إنّ السلطة الأولى تحاول أن تطوّع المثقف وتدجّنه، بالإقناع أو الاقتلاع، وهو، للأسف، ما شهدناه في تجارب المعارضات، التي انتقلت إليها العدوى، فاستعارت أخلاق الجلاد»[2]. أما السلطة الثانية فتتدخل في حياته، وتقوم بحرق كتبه أحياناً وإباحة دمه وتحريم أفكاره، إلى درجة تصبح فيها الحداثة والشعر الحرّ «بدعة وضلالاً"؛ فما بالك بالمسرح والموسيقى والنحت والرقص والسينما وغيرها. أما السلطة الثالثة التي تريد أن يكون صوتها هو الأعلى، وهي قوة العادات والتقاليد وسكونية المجتمع[3]. ويخلص إلى أنّ التحدي الأكبر الذي يواجه المثقف هو تحدي الحرية. كما يتوقف عند هجرة المثقفين العراقيين أيام الدكتاتورية ثم إبان الاحتلال، ويعرّج على نكبة المثقف الماركسي، لا سيّما بعد انهيار نموذجه أو موديله.

أما رؤية شعبان بخصوص الماركسية والدين فهي رؤية انتقادية للحركة الدينية، وفي الوقت نفسه للموقف السطحي للحركات الشيوعية والماركسية من الدين ومن مقولة ماركس «الدين أفيون الشعوب» التي فسّرت من الطرفين على نحوٍ خاطئ، فمن جانب

الحركة الدينية والحركات المناوئة للماركسية كان التفسير مقصوداً باعتبارها مناوئة للدين، أما من جانب دعاة الماركسية السطحيين فإنّ مبالغاتهم، سواء بالوقوف صراحةً ضد الدين والتديّن أم بالدعوات الإلحادية بحجّة المادية، أضرّت ضرراً بليغاً بالحركات اليسارية والماركسية، وقد آن أوان تصحيح هذه العلاقة بين الطرفين، بنقد موضوعي يمارسه التياران، لجسر الهوة بينهما على المستوى السياسي، مع الإبقاء على الخلاف الفكري. لكنّ ما يجمعهما يظلّ كثيراً، مثل إلغاء الاستغلال والقضاء على الفقر وتوفير سبل العدالة الاجتماعية والتنمية والحفاظ على الكرامة الانسانية و ـ بالأساس ـ ضمان الحرية كقيمة إنسانية عليا، إلى جانب عشرات القضايا التي تمثل المشترك الإنساني لبني البشر.

الدكتور شعبان قدّم رؤية ماركسية متقدمة على هذا الصعيد، وهي تستحق قراءة متعمّقة، بل إعادة قراءة علاقة الدين بالماركسية، لا سيّما العلاقة بين الماركسيين والإسلاميين، وبين الماركسيين والمسيحيين. وقد استكمل هذا البحث في كتابه (كوبا ـ الحلم الغامض)، حيث أفرد خمس فقرات عن ذلك، خاصةً موقف كاسترو وحواراته مع فراي بيتو ودور الكنيسة في ضوء مساهمتها في لاهوت التحرير الأمريكي اللاتيني.

ويذكّر شعبان بموقف مؤسس الحزب الشيوعي العراقي فهد (يوسف سلمان يوسف)، الذي أعدم عام 1949، من الدين بقوله: «لقد تعاملت الحركة الشيوعية، في الأربعينيات والخمسينيات، مع الدين ورجال الدين على نحو مختلف»[4]، وكان توجيه فهد للجان السجنية، إضافةً إلى دراسة الاقتصاد والمادية الجدلية الماركسية، لا

سيّما المادية التاريخية، دراسة القرآن، لأنه أدرك دور العامل الديني في تكوين الثقافة المجتمعية، وبالتالي لا يمكن التعامل مع المجتمع والتأثير فيه وتغييره دون معرفة خصائصه: أديانه، قومياته، عشائره وتركيباته المجتمعية، تاريخه، مزاجه، رموزه.

هكذا، وبكلّ جرأة، يقدّم شعبان نقداً ذاتياً لمواقف الماركسيين العرب، كما يقدّم نقداً شجاعاً لمواقف الحركة الدينية، لا سيما فتوى السيد محسن الحكيم «الشيوعية كفر وإلحاد»، التي صدرت عام 1960 وأثارت ردود فعل مختلفة، بعضها أضرّت بالحركة الشيوعية وشعبيتها وبعضها أساءت إلى الحركة الدينية التي وضعت الكثير من علامات الاستفهام حولها. ولا يكتفي شعبان بتسليط الضوء على أخطاء وممارسات الحركة الشيوعية العراقية والعربية في هذا المجال، بل ينتقد الحركة الشيوعية العالمية أيضاً، وبالتحديد ممارسات الأنظمة الاشتراكية، خصوصاً في الاتحاد السوفييتي، إزاء الموقف من الدين والإيمان.

أما القسم الأخير من مداخلتي فسيتناول، باختصارٍ شديد، موقف عبد الحسين شعبان الماركسي من المرأة والحب والجنس، الذي ورد في الكتاب كعنوان ثلاثي مستقل، وقد حاول من خلالها العودة إلى مناقشة إيريك فروم، مسلّطاً الضوء على الأمثلة الحية التي تتحكم بوعينا الاجتماعي لتصبح، فيما بعد، حجر عثرة في طريق تطوّر منظومتنا الفكرية وسلوكنا الواعي بالضرورة. وهو، إذ يفعل ذلك، يعيد إلى ذهن القارئ، ضمناً، ما كتبه المفكر السوري الراحل بوعلي ياسين في مؤلفه (الثالوث المُحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي ـ 1973). وما يهمني التأكيد عليه هنا هو شيوع ازدواجية في موقف الغالبية

الساحقة من الشيوعيين من المرأة، إذ تعاملوا معها من منظور متخلّف، عشائري ومتعالٍ، في الوقت الذي ظلّوا، وما زالوا، يردّدون الكلام المنّمق حول تحررها ومساواتها.

ولعلّ الموقف من المرأة هو المحك الحقيقي لاشتراكية وشيوعية الماركسي، بل لإنسانية الإنسان. وهنا يحاول شعبان أن يرفع من مكانة الحب والعلاقة الإنسانية المتكافئة الجوانب التي تربط بين الرجل والمرأة وفق ضوابط واعتبارات تأخذ بنظر الاعتبار درجة تقدّم المجتمع، رافضاً، في نفس الوقت، كلّ ما من شأنه أن يقود إلى إخضاع وتهميش المرأة واعتبارها كائناً دونياً. وقد ذكر الكثير من الأمثلة على الممارسات الخاطئة بحقها، متوقفاً عند العلاقة النموذجية بين ماركس وجيني، والحب الذي عاشاه طيلة حياتهما، والأجواء التي ساهمت في إبداع وعبقرية ماركس،(5) كما سخر من التعامل البيروقراطي مع الحب، وكيف تدخّلت جهات حزبية لجمع أو تفريق القلوب، فارضةً قيمها الشخصية المتخلّفة، على النساء بشكل خاص، التي انعكست بجلاء في القرارات السياسية للحكومات الاشتراكية أو القومية التي أصدرت قوانين وتعاليم تمنع الزواج بالأجانب، وقد جارتها في ذلك أحزاب سياسية بحجج مختلفة.

وتناول شعبان، على نحوٍ ممتع، حوارات لينين مع روزا لوكسمبورغ، وكذلك موقف الفلاسفة من الزواج، وعلاقات إنجلز النسائية، سارداً، في هذا السياق، بعض المواقف الطريفة لبعض القياديين الشيوعيين.

نهايةً، لا بدّ من الإشارة إلى أننا هنا أمام فضاء واسع من الآراء التي تستحق التأمل، مشترطةً التسامح والاعتراف بالآخر ومتمسّكةً

بالحرية كأغلى قيمة إنسانية، وهو فضاء يغري بالمضي في طرح المزيد والمزيد من الأسئلة، وكنس شظايا المرايا المشوهة و«لا يغيّر الله ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم».

هوامش

(1) تحطيم المرايا، المقدّمة، ص9.

(2) تحطيم المرايا، ص109.

(3) تحطيم المرايا، ص111.

(4) تحطيم المرايا، ص138.

(5) تحطيم المرايا، ص153.

ماركسية وحداثة(*)

حلمي سالم(**)

الدكتور شعبان، الذي نحتفل به وبصدور كتابه المتميز (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، هو صديق عزيز على المستوى الشخصي، وهو صديق قديم لمصر ولمثقفيها ونخبها الفكرية، وهو مفكر عربي كبير نستأنس به وبأفكاره دائماً، كما أنه، على العكس من الكثيرين ممن ساروا في مدرسة اليسار والماركسية، لم يتقولب ولم يتجمّد، فقد وجد دائماً اتّساعات وانفتاحات وفضاءات وآفاقاً رحبة،

(*) أساس هذه المادة كلمة ترحيبية افتتح بها الشاعر حلمي سالم حلقة النقاش، حول كتاب المفكر عبد الحسين شعبان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) الذي حاوره فيه الناقد خضير ميري، التي انعقدت في مقر حزب التجمع الوطني الوحدوي التقدمي بالقاهرة، وشارك في تقديم مداخلات كل من: المفكر المصري حلمي شعراوي وأمين عام الحزب الشيوعي المصري صلاح عدلي والناقد والكاتب عبد المشكور حسين والناقد والباحث الدكتور أيمن تعيلب والباحث خالد يوسف والباحث أحمد كامل والناقد خضير ميري الذي قدّم عرضاً مكثفاً للكتاب وللحوارات، وقد أجاب د.شعبان في ختام الحلقة عن أسئلة الحضور، وقد التأمت هذه الحلقة النقاشية في القاهرة بتاريخ 31 آذار (مارس) 2009.

(**) شاعر ومدير تحرير مجلة نقد وأدب، القاهرة، 2009/3/31.

وبإجمال سريع هو ينبوع في تفاعلاته مع المؤثرات والمتغيّرات الدولية، لا سيّما جدل الفكر على مستوى العالمي. ولعلّ ثلاث قضايا أساسية ميّزته:

القضية الأولى: جدلية فكره وحيوية عقله، ولعله كان دائماً يبحث عن الجديد دون أن ينقطع عن القديم، ويجد مواءمة وتواصلاً، بل وجسوراً، بين الماضي والحاضر، لا سيّما باستشراف المستقبل. وأستطيع القول إنّ فكره وقناعاته كانت مستقبلية باستمرار، وقد جمع، على نحو متّسق، بين ما آمن به وبين ما حصل من تطور وتغيير على مستوى الفكر بشكل عام، والفكر الماركسي بشكل خاص.

ولعلّ ما يقدّمه لنا اليوم من جديد لا يتعلق بهذه الفسحة من النقاش المفتوح ومحاولة التنظير والاستنتاج فحسب، بل إنه وضع لنفسه مهمة ليست باليسيرة، وأعني بها نقد ما هو قائم استناداً إلى الجدل الماركسي، المنهج الذي ظلّ متمسكاً به، دون أن يخاف الوقوع في الخطأ، لا سيّما وقد امتلك أدوات عصرية استطاع بها التنقيب في حقب وأفكار وممارسات ظلّت بحاجة إلى ضوء بعد فترة سبات، فلم يتوانَ عن دخول مجاهيل تلك الغابة الفكرية الكثيفة، خصوصاً وأنه لا ينفصل عن «البراكسيس».

أما الميزة الثانية فهي اهتمامه بحقوق الإنسان، المنطقة الأرحب في حركته، فهو قانوني كبير وحقوقي عربي وعالمي، وله نتاج غزير، لا سيّما في إغناء الفكر القانوني العربي وإخضاعه، هو الآخر، للنقد، وهي الوسيلة التي يستخدمها للتطوير والتغيير والكشف عن الجديد. وأستطيع أن أقول إنه من أبرز فرسان الحركة الحقوقية العربية، وقد استحق التكريم في أكثر من مناسبة، كما أنه وظّف ثقافته الحقوقية

والقانونية بالاتجاه الذي يسعى إليه من تغيير وتطوير المجتمع والتخلّص من جميع أنواع الاستبداد والاستغلال.

وقد أتحفنا في مؤلفات كثيرة، إضافةً إلى هذا المؤلف، بقسمٍ غير قليل من النظريات الحقوقية ومن المحاولات التي قام ويقوم بها، هو ونخبة من زملائه، ضد الصهيونية والعنصرية وإعلاء شأن قيم حقوق الإنسان، خصوصاً المدنية والسياسية، دون إهمال الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لا سيّما وأنّ هاجسه الأساس هو العدالة الاجتماعية والمساواة بجميع أشكالها، وظلّ مخلصاً لهذه القضية ومتمسكاً بها باستمرار في كل الظروف والأحوال.

إنّ اهتماماته الاستثنائية بحقوق الانسان هي التي أعطته هذا الاتساع الفكري الذي مارسه في آيديولوجيته الأولى، والتي اتسع فيها لكي تصبح فكراً منقوداً وناقداً في الوقت نفسه.

أما الخاصية الثالثة لمفكرنا فهي واحة الأدب التي ما زال يعيش فيها، ولأنه أديب ويحبّ الأدب، وأخمّن أنه كتب الشعر في بداية حياته، وربما لا يزال، ليصبح فكره متسعاً وحراً وشفافاً إلى هذا الحدّ، فضلاً عن أنه يؤمن بالحداثة، وهذه بنت الشعر، فقد شهد فكره اتساعاً وتنوّعاً وجمالاً، وأضفى عليه الأدب بعامة والشعر بخاصة شيئاً من المحبة، مصحوباً بالفكر الذي عبّر عن نفسه في إطار سيرة ومسيرة فكرية وعملية. وأخيراً، هو ابن مدينة الأدب، «النجف»، وصاحب الجواهري، شاعر العراق والعربية الأكبر، ما أضفى على لغته جمالية خاصة وخصباً متجدداً ومدهشاً.

ولعلّ إقدامه على «مغامرة» إعادة قراءة الماركسية ومراجعة ما استقرّ عليه الفكر الستاتيكي (الجامد) من خلال وضعية نقدية هو

مخالقة بين القراءة وبين نقدية النص ذاته، خارج نظام التابوات والمحرّمات والأيقونات، بحيث تمكّن من إعادة طرح جاك ديريدا بصيغة أخرى: هل ما زال ماركس حياً؟ ولكن ماذا عن الماركسية؟ وهل يمكن الحديث عن الماركسية خارج نطاق ماركس، أي بدونه؟

لهذا سعى شعبان إلى تجاوز نصّية ماركس من خلال ما أسماه وضعية نقدية تؤمن أنّ الاختلاف جزء من الواقع، بل من أساساته، وأنّ الحديث عن الثبات غير ممكن لأنّ ذلك يعني الجمود والسكونية. وحسب مفكرنا شعبان: «الماركسية هي فلسفة حضور وليست فلسفة غياب»، لذا فهو ينقد الوضعيات القائمة، مؤكّداً أنّ ماركس لا يزال حيّاً، ولكنه بعقلية القرن الحادي والعشرين وليس ببيولوجية القرن التاسع عشر، ولعله يعني منهجه الحيوي التوليدي، على حدّ تعبيره، وليس تعاليمه التي تصلح لعهده، وعلينا استنباط ما يناسبنا وفقاً للمنهج الجدلي، بعيداً عن استنساخ وتقليد ظروف وأوضاع غير ظروفنا وأوضاعنا.

لم يكتفِ شعبان بتسليط الضوء على ماركس بل ينتقل إلى لينين واللينينية (الطبعة الروسية للماركسية) ويستشهد ببيلخانوف وكاوتسكي وبوخارين في حوار لا يستبعد فيه ارتياحية للتعامل دون مواقف مسبقة، مثلما يمشي مع روزا لوكسمبورغ وكارل ليبكخت، ويطلب إلينا أن نصاحبه في هذه الرحلة المثيرة، الممتعة والمغايرة في آن. إنه يردّد مع ألتوسير أنّ فهم التاريخ يكمن في قراءة الوعي بضده.

وأعتقد أنّ قراءة كتاب شعبان يمكن أن تكون قراءة ضدّية لأنها ستكشف عن وعي مختلف، بل مغاير، وتلك مهمة أسمح لنفسي أن أضعها أمامكم لنقدها!!

المفكر عبد الحسين شعبان
من الوضعية المنطقية إلى الوضعية النقدية
نقد لكتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)

حسن السلمان(*)

«كنت، وما زلت، في حالة قلق إنساني مستمرة، ولا تستكين روحي لموقف سرمدي نهائي إلا ووجدت ذلك ضرباً من الوهم أو الوعي الزائف»(1). إنّ هذه العبارة، التي جاءت ضمن سياق إجابات الباحث والمفكر العراقي عبد الحسين شعبان في كتابه (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) (من منشورات الدار العربية للعلوم، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ومن تقديم وحوار الكاتب والإعلامي خضير ميري) تحيلنا، على الفور، إلى خصائص وسمات ومزايا العقل النقدي الذي هو عقل دينامي جدلي غير متكيّف أو منمّط ويتمتّع بقدرة فائقة على التحوّل والانزياح لتجديد قواه وتحديث آلياته ومراجعة تصوراته بشكل دائب وفقاً لتحوّلات التاريخ ومستجداته، مما يجعله بمنأى عن سلطة وهيمنة الأنساق السوسيو ـ ثقافية والسياسية بوصفها بنيات لا شعورية متحكمة بمصير الذوات، حسب ميشيل فوكو ومفهومه عن سلطة الخطاب، أو معتقدات

(*) شاعر وناقد عراقي، محافظة ميسان (العمارة)، جريدة الصادق، 2009/10/2.

جمعوية لها القدرة على ملازمة الذات خارج إطار المتغيرات التاريخية، حسب عبد الله الغذامي ومفهومة عن النسق كعنصر متحكم وموجه لسلوك وثقافة الفرد الذي يدور في فلك النسق، ممّا يعرّض الذات إلى حالة من التشيؤ والنمطية القبيحة.

يقول شعبان: «إنّ الذين لا يتغيّرون لا يفعلون شيئاً، إنهم يتحولون إلى أصنام»،[2] مستشهداً بعبارة لهوغو تقول: «إنه لثناء باطل أن يقال عن رجل إنّ اعتقاده السياسي لم يتغير منذ أربعين عاماً، فذلك يعني أنّ حياته كانت خالية من التجارب». إنّ هذا الكلام يقودنا إلى مفهوم «العقل الأداتي»، وهو عقل نمطي متكيّف لا قدرة له على خلق مساحات من الجدل والإفلات من قبضة الأنساق المتحكّمة أو تقويض مركزياتها الصلبة والمتمحورة على قطبها المقدس الذي يوازي «اللوغوس» في إطلاقيته وجوهرانية بنيته المتعالية والتفكير بشكل حرّ.

فالجدل ضمن مداره الوضعي حسب شعبان: «هو نقد الأنساق والغوص حتى الأعماق لمعرفة ما في داخلها من شوائب ومن قصورات ذهنية»،[3] وهو الأمر الذي جعله يتحوّل عن صرامة ومعيارية الوضعية المنطقية التي تعتمد على التجربة الحسّية المباشرة الوثوقية للوصول إلى الحقيقة أو المعنى، بعيداً عن التأويل والمنظومات البلاغية بكافة أشكالها وآلياتها، وتبنّيه الوضعية الجدلية منهجاً لديمومة الحوار والتواصل ودعم سيرورة الاختلاف الذي يفضي إلى التفاعل مع الآخر بوصفه مكمّلاً، وليس غيراً أو نقيضاً، وهو ما يدعوه «الامتلاء».

ويُعرّف المفكر شعبان الامتلاء قائلاً: «الامتلاء هو تعبير عن كثافة الحضور، والحضور هو تموقع في الهنا والهناك، في الأنا والآخر»[4] ما يجعله في تقاطع واضح مع أطروحات وأفكار ما بعد الحداثة التي تعمل

على تغييب الذات وتقويض إنجازات العقل الذي جعلته الحداثة في صدارة لائحتها الأنطولوجية كآلية رئيسية من آليات التقدم والرقي وانتشال الإنسان من مستنقع التقاليد والأنساق البالية، والبحث جدلاً عن الدلالة والمعنى كقيم إنسانية حاولت ما بعد الحداثة تفنيدها أو نقضها لصالح اللامعنى والدوران في حلقات مفرغة من العدمية والهوس اللامحدود بمفهوم الغياب الذي يعني الإطاحة بكل قيمة مؤصلة وكل ثنائية طبيعية لخلط الأوراق وتعميم كل خصوصية وتفرد والتركيز على اللذة واللعب والتأويل المضاعف الذهاني للنص بمعناه الشامل.

فاغتيال الدلالات، حسب شعبان، يعني «اغتيال الحياة أو تحويلها إلى لا معنى وإقصاء الإنسان الذي لا يمكن أن يعرّف إلّا بدلالاته وأشكاله»[5]. ولتأكيد نزعته الإنسانية يعود إلى الكوجيتو السقراطي القائل إنّ الإنسان هو الأصل، وهو معيار كل الأشياء... لكن ليس الإنسان المنعزل أو صاحب الأنا المتعالية، بل الإنسان التواصلي المتفاعل مع الآخرين ومع التاريخ وحركته الجدلية.

فالتاريخ، حسب شعبان، هو: «فعل إنساني داخل تشكيلة من عملية إنتاجية لا يوجد فيها ما يمكن إهماله أو التغاضي عنه»،[6] وهو بذلك يعمل على أنسنة التاريخ، جاعلاً من الإنسان بمثابة قطب الرحى لعملية تقدّمه وازدهاره وصيرورته التي لا يمكن أن تحدّها حدود، بعيداً عن أحدوثة النهايات، سواء كانت ذات طابعٍ متعالٍ تقني، كما هي الحال لدى فوكوياما الذي يجعل من الحضارة الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية أنموذجاً لنهاية التاريخ يجب اللحاق به والاحتذاء بمنجزاته، أو كما هي الحال بالنسبة إلى الماركسية وحتميتها التاريخية

وحلمها الطوباوي بإقامة مجتمع شيوعي كمطمح تاريخي أخير تتلاشى فيه جميع الفوارق وتتداعى كل الهرميات السوسيو-ثقافية والسياسية والاقتصادية في (جنات أرضية) تجري من تحتها الأنهار التي تحولت من حلم من أحلام العصافير الماركسية إلى كابوس لم يفق من مرارته دعاتها حتى هذه الساعة، مثلما هي الحال مع الحلم الرأسمالي الذي لم تستطع جميع مظاهر الرفاهية والوفرة إخفاء وجهه القبيح المتمثل بتنميط الكائن البشري وجعله مجرد رقم في مفكرتها الاستهلاكية.

أمّا موقف شعبان من الهوية، فإنه يدعو إلى هوية مرنة منفتحة من منطلق عولمي مثالي تواصلي، حيث يقول: «إنّ الإلغاء والإقصاء، أو عدم الاعتراف بحق الآخر في هوية مستقلة بحجة الدفاع عن الهوية ضد التحدّيات، سيقود إلى هوية طاردة واستئصالية»،[7] وهو ما لا يتوافق ونزعته الإنسانية الحوارية ووضعيته الجدلية وإيمانه بخصوصية الإنسان الفرد وحاجاته النفسية والوجدانية التي على ضوئها يفهم شعبان الدين بوصفه حاجة إيمانية جوّانية ذات طابع روحي بالضرورة، دون التخلي عن عقلانيته وماديته وفقاً لمقولة «وحدة الأضداد وصراعها» من خلال التعايش والنقض، واعتبار الدين الوعي الأول للإنسان بربطه مع منشئه الأصلي، ونعني به الأسطورة التي يذهب بعضهم إلى أنّ ظهورها جاء كوسيلة لبحث الإنسان عن نفسه، كما يشير شعبان، وكذلك لفهم الظواهر الطبيعة الغامضة التي تحيط به من كل جانب، والسيطرة عليها لتحقيق التوازن الذاتي من خلال جملة من المعتقدات الإيمانية البعيدة عن العقل بصورته الجامدة.

ويؤكد شعبان تصوراته حول هذا الموضوع قائلاً: «أنا لا أدرج الدين ضمن الخطاب العقلي أو من خلاله، بل ضمن الخطاب التخييلي

أو الإيحائي العقائدي أو المواضعة التعويضية لما هو نفسي»[8]. واضح أنّ شعبان ينظر إلى الدين بوصفه معادلاً تعويضياً نفسياً لتلبية حاجات الذات وسدّ الثغرات الوجودية للكيان الإنساني بدافع مفهوم الحضور وبنيته الثنائية، أي مركّب مادي/روحي.

إنّ عبد الحسين شعبان، على الرغم من خروجه من بيت الطاعة المادي الصرف تحت ضغط عقله الجدلي وانفتاحه الفكري، ظلّ وفياً لماديته عندما ربط عمليه (تخييل الله) -أي معرفته والتحقق من وجوده - بالطبيعة، حيث يقول: «إذا أردنا أن نتخيّل الله، فإنه لن يكون خارج الطبيعة»،[9] وهي ذات الفكرة التي طرحها الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا، والتي تتلخص بوحدة الله والطبيعة، أو ما يسمى «مذهب وحدة الوجود»، إذ الله هو الطبيعة والطبيعة هي الله، مع الفارق الماهوي. فالله يمثّل الطبيعة الفاعلة، وظواهره تمثّل الطبيعة المنفعلة. والله، حسب سبينوزا، هو الفكرة الشاملة، أو هو الحقيقة الكامنة في الأشياء، ولا يعني ذلك مساواة الطبيعة بالله، بقدر ما يعني الارتقاء بالطبيعة لتكون على علاقة مباشرة بأوامر الله، حيث يقول: «إنني، في حقيقة الأمر، لم أهبط بمنزلة الإله إلى مستوى الطبيعة، بل رفعت الطبيعة إلى مستوى الله»، وذلك لتحقيق مستوى ثالث، ألا وهو وحدة الوجود.

يبدو تأثير سبينوزا واضحاً على عبد الحسين شعبان فيما يخص ردّ الاعتقاد، أو الإيمان، إلى التخييل أو الخيال، واستبعاد العقل والتجريب الحرفي للنصوص وفقاً للطروحات الوضعية المنطقية التي تعتمد اعتماداً أساسياً على (مبدأ التحقق)، انطلاقاً من معطيات التجربة الحسّية المباشرة، حيث يقول سبينوزا: «فليس موضوع الكتاب المنزّل

إقناع العقل، بل جذب الخيال والسيطرة عليه». والخيال هنا ليس مجرد قوة تصويرية مجردة، بقدر ما هو: «تلك الوظيفة المهمة في التأليف بين ضدين عل هيئة مركب ثالث أعلى منهما، وهو قوة تركيبية وسحرية تكشف عن نفسها في ذلك التوازن والانسجام بين الخصال المتضادة... والوحدة الخيالية هي وحدة عضوية، نظام يتكشف ويتجلى على نحو ذاتي، يتكون من خلال التفاعل بين المكونات التي لا تستطيع أن تحافظ على هويتها حية بمعزل عن الكل.» وهكذا يناظر الخيال أو التخييل رؤية الوضعية الجدلية، ويقابل الوضعية المنطقية بعلمويتها وحرفيتها وأحاديتها وسكونيتها واستبعادها الجانب الإنساني التخييلي/ التأملي.

أما موقفه من دور المثقف فلا يخرج عن إطار رؤيته الوضعية الجدلية، إذ يدعو إلى المثقف الذي لا يرضى أن يكون هامشياً وخارج سياقات الجدل التي تتطلب التغيير والتأثير والنقد الذاتي والتصويب المستمر لعلل الأشياء، كما لا يبتعد عن فكرة التمرد فيما يخص الفكر والإبداع والثورة على الواقع بما هو كذلك، لا كما ينبغي أن يكون. وهي رؤية مطابقة لرؤية الفيلسوف والروائي الفرنسي المعروف ألبير كامو ورؤية هربرت ماركوز التي تقول «إنّ مهمة الفكر هي الرفض»، أي كسر حدّة الواقع والسيطرة عليه. وهي، بالإجمال، دعوة دينامية للاشتباك مع الواقع بتفاصيله جدلياً، والعمل على تحطيم مراياه العاكسة لبؤس الأشياء بشكلها الوضعي المنطقي (كتحصيل حاصل) للمعادلة التي لا يمكن إلّا أن يتعادل طرفاها حتمياً، وإلّا فإنّ التعادل الممكن أو الافتراضي ضربٌ من العبث واللاجدوى.

بناءً على ما تقدّم، فإنّ شعبان يستبعد وثوقية وحتمية التاريخ،

وينظر إليه نظرة سردية لا تؤمن بالحقيقة المطلقة ولا بالإعادة التماثلية للتاريخ وأحداثه، إذْ التاريخ عندما يعاد تماثلياً فإنه يُعاد على هيئة (مهزلة)، حسب ماركس. وللخروج من جلباب الآيديولوجيا الثقيل، فإنّ شعبان يرفض الماركسية بصورتها البيروقراطية عندما تتحول إلى أداة قمع واستلاب ودكتاتورية أو سردية كبرى ذات طابع شمولي «فاشي»، حينما تمارس على أرض الواقع كسلطة أو دولة، ولنا في الستالينية خير مثال على ذلك، حيث يقول: «لقد تحولت الدولة، في ظل التطبيقات الماركسية، إلى أوامرية استبدادية وأداة قمع، ليس فقط ضد الخصم الطبقي، كما قيل، وإنما لعموم الشعب»[10].

وبالعودة إلى منظوره السردي للتاريخ، حيث النسبية والاختلاف والاختراع والتحولات، يؤكد قائلاً: «الأطروحات الماركسية ليست سرمدية، صالحة أو جاهزة لكل زمان ومكان»[11].

ويعتبر «التأميم الشامل» نظرية تعسفية كونها تتجاوز على خصوصية وحاجات الفرد وتمسخ ذاتيته وتعمل على تعويمها ضمن المدار البنيوي المغلق للماركسية كنظرية شمولية، وتتجاهل الفوارق بين فرد وآخر، ومن أهمها الفوارق النفسية التي يعتبرها شعبان إحدى نواقص الماركسية وعيوبها الفاضحة، حيث يقول: «ففي حين أولت (الماركسية) الجانب الاقتصادي اهتماماً كبيراً وطاغياً، لكنها لم تولِ الجانب النفسي الاهتمام الذي يستحقه»[12].

وحسب شعبان، فإنّ إغفال الماركسية أيضاً للمكونات الأسطورية والأنثروبولوجية للكائن البشري، واعتبار كلّ ما يدخل في الباب الآيديولوجي، مثل المعتقدات والميول والتوجهات المعرفية، مجرد وعي زائف، مفارقة صارخة، عند مقاربتها بالماركسية التي لا تختلف عن

أي آيديولوجيا مهيمنة لا تترك شيئاً دون أن تجيّره لصالحها. ولعلّ هذا ما دفع شعبان وغيره من المفكرين إلى عدم قبول إيقاف الماركسية عند حدود ماركس وعمره البيولوجي، وإلى الدعوة إلى الاستفادة من المنهج، أما تعاليمه فقد كانت تصلح لعهده، الأمر الذي يستوجب تطوير وتعميق البحث لاستنباط أحكام وتعاليم جديدة تتناسب مع روح العصر.

على الرغم من عبقرية ماركس ورفيقه إنجلز وإبداعهما لم يرتضِ شعبان حصر الماركسية بماركس وحده، وإنما اعتبره حلقتها الذهبية الأولى ومكتشف قوانينها الأساسية. لكنّ الماركسية بحاجة إلى تجديد وتطوير بما يتناسب مع متغيّرات العالم، خصوصاً في ظل الثورة العلمية ـ التقنية وثورة الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات والطفرة الرقمية «الديجيتل» وكلّ ما جاءت به العولمة، سواء بوجهها المتوحش أم الانساني.

لقد أخضعت «الماركسية» السائدة الفنون الجميلة، سواء كانت مقروءة أم مسموعة أم مرئية، لخطابها الآيديولوجي ومصالحها الذاتية، ولنا في نظرية الواقعية الاشتراكية مثال سافر على أدلجة تلك الأنشطة الإنسانية الإبداعية، ذات الطبيعة والمنشأ الذاتي، وتحويلها إلى أداة عاكسة لمقررات «التوجّه الماركسي» والتعاليم البيروقراطية.

ومع ذلك، ومن باب الوفاء للهوى الأول، يعترف شعبان أنّ الماركسية، قبل أن تتبلور وتصبح ممارسة سلطوية وتنحرف عن مبادئها الأصلية بذرائع شتى، كحماية المصالح العليا والمكتسبات ضد التهديدات الخارجية المتمثلة بالغريم التقليدي الرأسمالي، كانت مدرسة تدافع عن الحريات والحقوق العامة والخاصة، وبالإمكان

تحديثها للعمل ثانية طالما هناك وعي يتناقض ويتصارع ويختلف بالتواكب مع المتغيرات التاريخية ومستجداتها، وما تتطلبه هذه المستجدات من تصحيح وتعديل وتصويب وإفادة من أخطاء الماضي، تلافياً للسقوط ثانيةً في الفخ الآيديولوجي القاتل. وهي أمنية مشروعة لمفكر جدلي النزعة ما زال يؤمن بقدرة الإنسان على تجاوز عثراته ومحدودية رؤاه، بالعمل على الممكن، وصولاً إلى وجودٍ يليق بمقامه ويعزز من موقعه على خارطة الموجودات الحيّة.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص91.

(2) تحطيم المرايا، ص23.

(3) تحطيم المرايا، ص69 ـ 70.

(4) تحطيم المرايا، ص21.

(5) تحطيم المرايا، ص22.

(6) تحطيم المرايا، ص67.

(7) تحطيم المرايا، ص143.

(8) تحطيم المرايا، ص128.

(9) تحطيم المرايا، ص133.

(10) تحطيم المرايا، ص40.

(11) تحطيم المرايا، ص45.

(12) تحطيم المرايا، ص33.

قراءة «بعثي» أو من موقع مختلف في كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)

عبد الحسين الرفيعي(*)

هذه أول إطلالة على جهد الدكتور عبد الحسين شعبان الفكري المتسارع والعريض، المتّسم بالتألق الدائم في معترك الحياة، لا سيّما التمسك بالقيم والمبادئ التي ناضل طويلاً من أجلها، والتي لا يفوز فيها إلّا الثابتون بما يعتقدون ويؤمنون ويأملون.

وقد فضّلت في البداية كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) لاعتبارات عديدة ليس بعيداً عنها ومنها أنه أعادني إلى سابق أيام قرأت فيها الكثير من الكتب الماركسية، بدءاً بلينين وستالين وبليخانوف وآخرين، إضافةً إلى الكتّاب العراقيين والعرب الذين استنسخوا ما كتبه الأوائل وأرادوا إدخال الجمل في سمّ الخياط دون اجتهاد سليم. ثانياً، ولأننا من موقعين مختلفين، فقد فضلت أن أبقي هذه الفسحة من الاختلاف في الحوار أيضاً، وهو ما دعا إليه د. شعبان في مقدمته المطوّلة مع محاوره خضير ميري.

(*) قيادي سابق في حزب البعث العربي الاشتراكي، عضو المكتب الثقافي القومي، سفير سابق للعراق في موريتانيا وبلغاريا واليمن.

كانت أول إطلالة لي على الكتب الماركسية في العام 1963، عندما صادر الحرس القومي مكتبة اتحاد الشعب في النجف، وحين طلبت إلى المسؤول عن هذا القطاع في ذلك الوقت المرحوم محمد رضا الشيخ راضي أن أطّلع على ما في هذه المكتبة وآخذ بعضاً منها رفض في البداية وطلب إلى المشرفين والحرس المكلّف منعي من الدخول، وحين عدت إلى خفر الحرس القومي في أواخر الليل من الكوفة، مقر عملي كآمر حرس هناك في ذلك الوقت، وجدت المقرّ مفتوحاً والحرس نيام، مما سهّل علي أخذ ما تسعه يداي. وفي الصباح التالي استسلم المرحوم محمد رضا، وحين حدثته بما حصل سمح لي بأخذ المزيد من الكتب والكتيبات منها كتاب ليو شاو شي حول «مفهوم الحزب».

ثم استمرّت قراءاتي من خلال كتبي ومكتبتي وما أحصل عليه بجهدي ومالي، وقرأت أكثر وأعمق للينين ولوكاش وغرامشي وتوريز وتولياتي واليوغسلاف تيتو ودجيلاس وذاك الذي نسيت اسمه، وهو مفكرهم، وقرأت كتابه الموسوم (الاشتراكية والحرب)، إضافةً إلى قراءاتي للقصص الخالدة والتراث العالمي لتولستوي ودوستويفسكي وبقية الخالدين من المشاهير من كتاب وقصّاصي وروائيي العالم الآخرين، وكان ذلك في حدود عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي.

أعادتني قراءة كتاب (تحطيم المرايا) إلى الكثير من الأفكار البالغة الأهمية التي وردت فيه، ولعلّ ما يسرّ ويفرح هو الجرأة في طرح وجهات النظر والتعبير عن الأفكار والآراء بوضوح وثقة يدلّان على معرفة ومسؤولية في الوقت نفسه، فقد تصوّر كثيرون أنّ الفكر الماركسي قد صار فعلاً ماضياً.

لقد ضمّت مكتبتي في العراق وفي اليمن الكثير من هذا التراث، حيث اشتريت العديد من الكتب والمؤلفات عندما كنت في اليمن ومن خلال معارض الكتاب، بما فيها بعض الكتب الكلاسيكية مثل (ضد دوهرنغ) وكتب أخرى، وقد احتجّ عليّ أحد الأصدقاء حينها بالقول إنّ هذا الفكر وهذه الكتب قد غادرها الزمن وغدت عتيقة، وكنّا في نهايات عقد الثمانينيات، وكان ردّي عليه أنّ الفكر لا يموت، وإن خابت تجربة ما، فالمضموم والمظنون سوف يبقى.

وأتذكّر هنا، وأنا عضو في المكتب الثقافي القومي لحزب البعث في العراق حين كان مسؤوله المرحوم المغدور عبد الخالق السامرائي، أني ذهبت إلى القاهرة عام 1971 لشراء كمية كبيرة من الكتب للمكتب وهو تحت التأسيس، اعتماداً على ثقافتي واطلاعي، وفعلاً اشتريت الكثير. وأتذكر هنا المعرض السوفييتي الذي وفّر لي كلّ الكتب الموجودة عندهم بأسعار أقرب إلى المجان، وبالذات مؤلفات لينين وغيره، بالعربية والإنجليزية والروسية، وكتب أخرى فكرية وسياسية وأدب خالد، وذلك حين شعر المشرفون عليه باهتمامي.

وقد أعادني كتاب الدكتور شعبان إلى تلك الأيام والذكريات والأسماء، ومن منطلق «صديقك من صدقك لا من صدّقك» سوف أسجّل، على جناح السرعة وعلى الورق، بعض الملاحظات الاختلافية والانتقادية، لأنّ الكتاب يحتاج منّي إلى حوار ثنائي وتبادل الرأي في كثير من الأمور، وسوف أحدّد نقاطي وملاحظاتي، وهي وجهة نظر مغايرة أحياناً ومن معلومات مختلفة أحياناً أخرى، راجياً أن يتّسع صدره. وحسب معرفتي، الرجل منفتح ويتقبل النقد، مثلما أشار هو في الكتاب. أما الثناء فهو أمرٌ متروك لباحث ومفكر سمع منه الكثير، وأظنّ

أنّ ما نحتاج إليه هو تبادل الرأي من مواقع متباينة، وتلك مسألة أدرك اليوم، أكثر من أي وقت مضى، أهميتها ودلالتها.

لنبدأ من الغلاف، فلم أجد في نفسي الرضا والقبول للصورة الحجرية التي على الغلاف، ولأنّ شعبان ما زال ينبض بالحياة والحيوية والإبداع، فإني أرى أنّ هذا الغلاف غير مناسب ويوحي بانطباعات سلبية.

جاء في الصفحة 23 ما يلي: «لقد رفعت الماركسية السائدة الآيديولوجيا إلى مسلّمات ميتافيزيقية حين جعلتها لاهوتاً جديداً وما عداها لم يكن سوى شرّ وفساد مطلق، واقتفت أثر ذلك التيارات البعثية ـ القومية التي رفعت من منزلة القومية الاستعلائية إلى الدرجة الميتافيزيقية». في البداية أودّ أن أقول: ليس من العلمية دمج البعث مع التيارات القومية لأنّ الوقائع والتاريخ يدلّان على أنه مختلف في المنهج والوسيلة والغنى الفكري، ولأنّ البعث لم يطرح العروبة والقومية وفق مفاهيم التمييز والاستعلاء، بدءاً من ميشيل عفلق ومروراً بصلاح البيطار وجمال أتاسي وصدقي إسماعيل وعبدالله عبد الدائم وعبد الكريم زهور والدكتور منيف الرزاز وكتاباته الكثيرة والغزيرة، ومنها كتاب (معالم الحياة العربية الجديدة) وأفكاره، وفيها الكثير من المفاهيم والنقد الداخلي.

أقول ذلك لأني لم أجد في كل كتابات هؤلاء أيَّ إشارة أو همس إلى عنصرية أو استعلاء، ويمكن الرجوع إلى كتاباتهم وإلى دستور الحزب الذي يقول «إنّ العربي هو من سكن الأرض العربية ونطق باللغة العربية وشعر بشعور العرب»، وفي كلّ هذا الطرح لا أثر للتمييز أو الاستعلاء، وأستذكر هنا كلمة الأستاذ ميشيل عفلق على منبر جامعة دمشق عام

1943، ومنها قوله: «كان محمد كلّ العرب فليكن العرب اليوم محمداً».

وكان يُذكر للعرب تميّزهم بالمسؤولية الحضارية، فهم عرب وذلك اعتزازاً بوجودهم وحملهم هذه الأمانة التاريخية، وهو تشريف وتكليف دون تمييز. وحتى خلال حكم النظام السابق لم أجد من قال بالاستعلاء، ويبقى تصرّف النظام في موضوع الجنسية وقوانينها، الذي ينتقده الدكتور شعبان بشدّة، إرثاً عثمانياً لم يستطع من جاء بعدهم من التخلص من هذا الركام السيئ. وعلى كل حال، هذا أمر مختلف وله تفسيرات معروفة، راجياً مراجعة ذلك.

جاء في الصفحة 43 النص التالي: «الحياة تجاوزت ما كان دائراً بين مارتوف ولينين حول مفهوم الحزب وشروط الانتماء اليه»، وقد جاء هذا النص دون بعض التفاصيل، فما الذي تمّ تجاوزه؟ ولأنّ هذا المفهوم قد تمّ تسريبه ونقله إلى الحزب الشيوعي وكذلك حزب البعث الذي أخذ صفحة من هذا المفهوم بنقله مفهوم المركزية الديمقراطية وقلبها في الشكل إلى الديمقراطية المركزية، ثم مفهوم «نفّذ ثم ناقش»، وهو تراث متخلف تجاوزه الزمان والحزبان، فلم يعد جائزاً بقاؤه، ولذلك كان لا بدّ من تفاصيل لشرح ما دوّنه شعبان في كتابه (تحطيم المرايا).

أقول إنّ لشعبان الحق في اقتباس فقرة عمَّن يشاء، لكنّ اقتباسه عن أدونيس صدمني كثيراً، وأنا أعجب فهل يجهل شعبان تاريخه وواقعه؟ ولا أرى مبرراً للاستشهاد به، فقد عرفت عنه الكثير وخبرته عن قرب خلال وجودي في اليمن، ولي معه حوارات كثيرة منها قضايا مرّت على العرب في تاريخهم. كما أنه تماهى مع المشروع الصهيوني بحجة

أنه حضاري، وربما كوني وإنساني ومنفتح. وقد كشفت وقائع الزمان ذلك، وما زالت. وخير من عرّاه وكشف المستور عن مواقفه وواقعه هو المرحوم الكاتب رجاء النقاش، وبإمكان شعبان والقارئ الرجوع إلى ما كتب عنه والتفاصيل في حياته كثيرة، إضافةً إلى عشقه الآن لآل مكتوم ودبي، وذهابه أخيراً إلى «شمال العراق» وتحريض الكرد على العرب وشتمهم ودمغهم بالعنصرية والتعصب، ناهيكم عن قضية مجلة شعر التي كانت تمول من النقطة الرابعة الأمريكية. ويمكن قول الكثير بخصوص سلوكه الاجتماعي، حيث لا يعرف من حياته إلّا الجسد، وهو غارق بين النهد والمهد، وحين صدر له كتاب في اليمن بعنوان (المهد) ظنّ اليمنيون أنه يقصدهم، وأنا أقول إنه قصد مهده المفضل.

لقد راح أدونيس يتماهى مع هذا التحرّك المشبوه ضد سوريا، وتماهى مع عبد الحليم خدام وبرهان غليون وعزمي بشارة، والأمر ليس بعيداً عن جهات صهيونية وأمريكية وخليجية.

لقد كتب أدونيس رافضاً خروج المظاهرات من الجوامع، بل يريدها من المسارح، وقد تكون اللغة قد خانته في أن يقول من «المراقص»، كما ظل يتمسّح بالأعتاب لينال جائزة نوبل لكنّ المشرفين عليها يريدونه أن يتعرّى أكثر، ويلحس أكثر، ويتمرّغ بالرغام زمناً أطول. إنه أساء إلى الثقافة العربية كثيراً، لا سيّما باسترخاص الضمير، ولعلّ شلّة من بعض رموز الثقافة، عرباً وعراقيين، يرفضون أن يدينوا الاحتلال وهم يتنسمون هواءه ويغرفون من امتيازاته.

يقول د. شعبان في الصفحة 80: «كان روجيه غارودي قد بدأ بداية طيبة لولا التحولات الصادمة التي داهمت تفكيره وجعلته ينأى عن ما بدأ به»، ويقول في الصفحة 98: «مثل ارتداد غارودي عن

الماركسية إلى الإسلام»، وملاحظتي أنّ كلمة «ارتداد» فيها غبن له، فقد كان له رأي، وشعبان يحترم آراء الآخرين.

أما حديث شعبان عن المرحوم عامر عبد الله فهو محزن ومؤلم، فلقد قرأت مقالاته وحماسه بعد عام 1958، ولكني صرت على صلة وعلاقة به بعد عام 1972، من خلال عضويتي في مجلس السلم والتضامن، واشتراكنا في الوفد العراقي إلى مهرجان السلم العالمي في أكتوبر (تشرين الأول) عام 1973، وكان عامر عبد الله ضمن الوفد، وجرت بيننا حوارات ونكات لا مجال لها هنا. كما تابعته في حرصه ونرفزته وما روي عنه بعد ذلك من وفد الكرد من كلام لا صحة له مفاده «شخبصتونه بالشعب الكردي»، وفي هذا الكلام قطع وتحريف وتعمّد، فقد كنت حاضراً ذلك المشهد المتعب الذي يهدّ الحديد، حيث الاجتماعات مستمرة من الصباح إلى ساعات متأخرة من الليل، وفي جو وصلت فيه الحرارة إلى 25 تحت الصفر، والكرد يخرقون المتفق عليه ويقدّمون مطالب تعجيزية، مخالفين عملية التنسيق والتشاور، لأنّ هناك مسؤول لكلّ فريق من الشيوعيين والبعثيين والكرد، والحدث وقع بعد منتصف الليل، وبعد جلسة متعبة ومرهقة.

كما كنت ألتقي به أحياناً خلال المناسبات، وكان يهمس لي باستفسارات فيها الإثارة والاستفزاز الحبيب، كما أني حضرت حفل عقد زواجه على المحامية بدور الدده في مدينة كربلاء، وكنت وقتها مسؤول فرع الفرات الأوسط لحزب البعث، وحضر هذا الحفل عزيز محمد وقادة آخرون من الحزبين الشيوعي والبعث.

لقد آلمني ما ذكره شعبان عن غربته ومعاناته، وقد بلغني منذ سنين خبر صدور كتابه هذا الذي تحدث عنه شعبان، وحاولت الحصول

عليه وفشلت في الحصول على نسخة منه.

أما فخري كريم فمواقفه السلبية معروفة، وبالمناسبة فأنا أتذكر أنّ أوراقي في بغداد فيها بطاقة من هذا الرجل من دمشق، معنونة إلى عنواني في القيادة القومية، وفيه يهنئني بمناسبة لست أتذكر ما هي، حيث يقول: «إلى الرفيق عبد الحسين الرفيعي»، هكذا!

يقول شعبان في الصفحة 86: «وإلى وقت قريب كانت الأحزاب الثورية تسلك طريق القوة لمواجهة القوة المضادة»، وهو منطق له زمانه وله أسبابه التي هي في الغالب ردّ فعل، ولأنّ النضال السلمي لم يكن مطروحاً ولم يجر التثقيف به، ولأنّ شهوة السلطة والحكم لها الفرصة الكبيرة وهوى النفوس نحو ذلك الطريق.

لقد عاش شعبان تجربة حزبية، وعشت معه كذلك على نفس الخط ومن موقعين متعارضين، وسؤالي، وأنا بعيد الآن عن كلّ ارتباط أو عمل حزبي ومنصرف إلى التأمل والقراءة والفحص الدقيق لما مرّ بنا، ملحّ ومثير: كيف يمكن الجمع بين الالتزام بموقف معين ونقده والتنصل منه؟ وذلك أمرٌ فيه الصعوبة والخطورة، متذكراً هنا أني كنت في حالات الرفض والاعتراض أسجّل اعتراضي ووجهة نظري في بعض الحالات المؤلمة والمثيرة في رسائل أوجهها إلى صدام حسين بحسب اتفاق بيننا، بدأ منذ عام 1972 واستمرّ حتى عام 2002، ولم أتراجع عنه، ولم أجد منه صدوداً، ودون أن أشير إلى ذلك في أيّ محفل، حتى من خلال الحزب، إلّا لماحاً، حين أجد الفرصة مناسبة ومفيدة، حين كنت في العراق وفي مركز حزبي مهم. أما في الخارج فذلك لم يحدث مطلقاً بسبب المستويات والوقائع، دون أن أنسى حلقة ضيقة من الإخوان كنّا نتصارح بيننا، وباستثناء قلة من الإخوان ما زال بعضهم على

قيد الحياة، ومن العاملين في مكتب صدام حسين قبل أن يكون رئيساً وبعده.

وقد كنت أقول في المجالس اليمنية: أنا حزبي غير متحزّب، وكان بعضهم يعجب من ذلك. وكنت أقول لهم: «أنا في العراق بعثي، أما هنا فأنا للكلّ»، وقد طبقت ذلك بصراحة ووصلت إلى قلوب الكلّ وغضب البعض، وكان هذا ديدني عندما كنت في بلغاريا في تعاملي مع العراقيين هناك بغضّ النظر عن كل انتماءاتهم.

أما الحديث عن المواطن الكوني والمثقف الكوني ففيه بعض الغرابة، فمن يستطيع أن يتجرّد من جنسه وواقعه؟ وذلك عسير، وكلّ من حاول وسعى فشل في أول تجربة إلّا أن يكون بلا هوية، مثل رفعت الجادرجي الذي سأله المحاور مرّة: بما أنك عراقي، وقبل أن يكمل المحاور السؤال قاطعه المهندس رفعت قائلاً: لا، أنا إنسان كوني، ودليل ذلك هو العلم الذي صنعه لكي يكون علم العراق الذي كاد يقترب في الشكل إلى علم الكيان الصهيوني، ومثله أخوه نسيبنا نصير الجادرجي الذي كان شيوعياً، وأراد أن يرث أباه، فأضاع الخيط والعصفور معاً حين رضخ لمشيئة المحتل الأمريكي وتعاون مع مجلس الحكم الانتقالي.

أما هادي العلوي فلم يعجبني تطرّفه وتطبيقه مفاهيمه على زمن ماض بأحكام مضحكة وجاهلة حين يقول مرّة إنّ الإمام علي، هكذا بجرّة قلم، «رجعي» لأنه يقول في المرأة كذا، دون أن يقرأ نهج البلاغة جيداً، ودون أن يتأكد من المصدر الناقل ومن الواقعة التي قال الإمام فيها هذا الكلام، إن كان قد قاله، وينسى رثاء الإمام علي لزوجته فاطمة الزهراء، ذلك الحديث المأثور عن هذه السيدة والكلام الرائق والنادر بشأنها.

بعض الكتاب يحبّون الإثارة ويريدون إدخال الجمل في سم الخياط، وأريد هنا أن أذكر لك مثالاً من اليمن عن شخص قد يكون معروفاً للكاتب، وربما للقارئ، هو عمر الجاوي الذي كان غير مؤمن، بلّ ويجاهر بذلك، بما فيها موقفه الذي يقترب إلى الإباحية بخصوص المرأة. وفي رحلة من صنعاء إلى تعز، كان يشاركه فيها الشاعر إبراهيم الحضراني، وفي جو ممطر، بينما كانا على قمم الجبال راحت السيارة تضطرب يميناً وشمالاً فما كان من عمر الجاوي إلّا أن يتمسك بكرسيه، وهو في غاية الخوف، ويردّد: يا الله، يا الله! الأمر الذي انتبه إليه الشاعر الحضراني فقال له: «ها عمر، وين إلحادك؟!» مما اضطر عمر إلى أن يطلب منه الصمت، وهذا دليل على خفايا الإنسان الحقيقية لا اللفظية.

يذكر شعبان في الصفحة 115 أثر الحركة الإصلاحية على عموم التطور الفكري في المنطقة، وعلى مستوى الصراع العربي التحرري ضد الهيمنة الأجنبية، ولعلّه نسي ثورة العشرين وأثرها الفكري والعملي على المنطقة.

ولاحظت أن شعبان يكثر من كلمة «الحياد»، فهل هناك حياد في هذه الحياة؟ وأنا أرى أنّ استعمال هذه الكلمة غير دقيق وغير سليم، لأنه لا حياد في الوطنية والحرية والاشتراكية والفكر، بل هناك الموقف العادل، ولأنّ كلمة «الحياد الإيجابي» تعبّر عن موقف لا علاقة له بما يبرر من كلمة «الحياد»، والتجارب أمامنا كثيرة وبليغة.

في الصفحة 116 ـ 117 وردت جملة من الأسماء فيها خلط غير مقبول بين رواد وأدباء ومفكرين من أمثال أدونيس وعبد الفتاح إبراهيم وأسمهان وزينب وناهدة الرماح وسيد مصطفى جمال الدين وحسن

العلوي وعزيز الحاج، وهؤلاء من كان له ماضٍ وربما حاضر فيه الكثير من علامات الاستفهام.

أنا أحترم كل إنسان معارض نظيف اليد والعقل وله رأي مخالف لما أعتقد، شرط أن يكون حرّاً، وأن لا يكون داعية للأجنبي ومطيّة له. وقد كان بعضٌ من هؤلاء ممن روج للأجنبي وتعاون معه ومع فضلاته، ومنهم لا قيمة روحية في مواقفهم، ووضعهم مع الآخرين فيه تجاوز كبير كما أرى.

ذكر شعبان في الصفحة 191 مجموعة أسماء لكلّ واحد منها مشرب مختلف؛ فلا علاقة لعبد العزيز الدوري وعبد الرحمن البزاز وقسطنطين زريق مع الباحثين في المنحى الفكري والنهج والتاريخ الشخصي والوقائع، فعبد العزيز الدوري له اتجاه رئيس لوى فيه عنق التاريخ وماضٍ ملتبس، وعبد الرحمن البزاز طارئ على الفكرة القومية، ودُفع إليها بعد عام 1958، وموقفه السلبي أيام النظام الملكي معروف، أما قسطنطين زريق فقد غدا في أخريات أيامه من الكتّاب الذين يعيشون في الرتابة والمفاهيم التي تتداولها الرياح.

أما بخصوص إدوارد سعيد فإني أستغرب هذه الهالة التي رسمت له، كما أستغرب ثناء د.شعبان على مواقفه وأطروحاته، ولأن قراءاتي له، وهو غزير الكتابة في اتجاهات شتى، لا تدفعني إلّا إلى التساؤل حول بعض مواقفه الملتبسة بعض الشيء، وفيها جانب نظري وبعيد عن الواقع والوقائع. فنحن جميعاً ضد القتل من أية جهة جاء، ولكن ماذا سيكون نصيب اليهودي المهاجر الذي جاء محتلاً وغاصباً إلى فلسطين، وقاتل من أجل بقائه، وساهم في قيام هذا الكيان وتشريد أهله الحقيقيين؟ كيف سيكون التعامل معه وهو مستعد، في

لحظة، لقتل أهلنا هناك؟ وكأن أدوارد سعيد يعترف بأن فلسطين لليهود ومن حقهم أن يفعلوا ما يريدون!!

هؤلاء كلّهم مغتصبون وقتلة بالواقع الفعلي، فهل تريد من الذي قُتل وشُرِّد وهُتك عرضه أن يسلّم ويرضخ؟ وهل هذه هي الإنسانية التي ينشدها هذا وغيره؟ لقد طرح هذا الرجل هذه الأفكار وهو هناك لكي يُقال له إنك عادل ومنصف، في الوقت الذي ظلم أهله وغبنهم!

في واحدة من صفحات كتاب (تحطيم المرايا) يساوي شعبان بين جان جاك روسو وفولتير وغاندي ومانديلا، وهذا ظلمٌ للاثنين الأخيرين، لأن روسو وفولتير تحدثا عن إنسانهم، ولم يتطرقوا إلى هذا الانسان الذي يقتل الإنسان الآخر خارج حدود بلده، ولأن مفاهيمهم لا تخلو من العنصرية والتعصب، وأودّ أن ألفت نظر د. شعبان والقارئ معاً إلى كتاب البلغاري تودروف (الهارب من الجحيم) والواقع في جحيم مماثل، وهو في فرنسا، في كتابه (نحن والآخرون) (طبع دار المدى)، ففيه صورٌ مذهلة عن عنصرية هذين (روسو وفولتير) وغيرهما، مما يكون من المؤسف أن يُقرنا بهذين القديسين المثاليين والمناضلين (غاندي ومانديلا).

جاء في الصفحة 202 ما يلي: «ولعلّ بعض كتابات ميشيل عفلق قد اعتبرت الشيوعية هي الخطر الأساس»، وأنا قارئ أفكار هذا الرجل لم أجده يقول هذا الكلام، وإنما قال: «الماركسية، وربما الشيوعية، نتاج غربي بعيدٌ عن عالمنا ووقائعه، ويثير لنا إشكالاً ونحن نرفضه» لكنه، في أخريات أيامه، أقرّ بأنه قرأ الماركسية باللغة الفرنسية، وكان له موقف إيجابي منها في جوهرها، وهي مراجعات، وربما خلاصات، لا أملك نصوصها الآن، وربما يعرفها آخرون.

فقد ورد في كتاب (علي صالح السعدي، نائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية وسلطة البعث الأولى في العراق 1963) للمؤلف سيف الدين الدوري (الدار العربية للموسوعات، بيروت) في الصفحة 166، نقلاً عن صحيفة الجماهير البغدادية في 1963/2/22، هذا النص: «في 2/20/ 1963 عقد ميشيل عفلق، الأمين العام للقيادة القومية لحزب البعث العربي الاشتراكي، مؤتمراً صحفياً في بغداد قال فيه: «نحن لا نقف موقفاً سلبياً من الشيوعية، فنحن، كاشتراكيين، ننظر بعين الإعجاب إلى الماركسية التي استخلصنا منها أفكاراً معينة، ولكن مسألة الأحزاب الشيوعية في العالم العربي تختلف عن ذلك؛ فقد عجزت هذه الأحزاب عن تفهم الاتجاه القومي العربي نحو الوحدة، وغالباً ما اتخذت مواقف عدائية من هذا الاتجاه.» كما أن ميشيل عفلق هاجم قيادة قطر العراق مؤنباً قائلاً لهم: «بعد هذا العنف ضد الشيوعيين العراقيين، ماذا بقي لكم من القول بسياسة الحياد الإيجابي؟! وماذا بقي من العلاقات الضرورية والمطلوبة مع المعسكر الإشتراكي؟».

وكان هذا جهده في كل مؤتمر حزبي، قطري وقومي، وفي لقاءاته في بغداد خلال زياراته لها. وقد جاء في كتاب الأخ والصديق جهاد كرم، وهو قيادي بعثي معروف، (حديث الذكريات في السياسة والدبلوماسية والمرأة) (دار رياض الريس للكتب والنشر الذي صدر في كانون الثاني/يناير 2009) في الصفحة 179، ما يلي من حديثه عن المرحوم الأستاذ ميشيل عفلق: «باشر قبل موته نداء المسؤولية التاريخية، وهو اعتراف منه بأن التغيير لن يكون بالتفرد والتمسك بالسلطة، وعن طريق حزب واحد أو مجموعة معينة، بل بالعمل المؤسساتي الجماعي المتفاعل».

ولعلّ الحديث عن الموقف من الكرد ذو شجون، وأنا مع شعبان في الموافقة على إعطائهم حقوقهم القومية، ولكن ضمن وحدة العراق لا ضمن عملية تمزيقية، كما أمشي مع مطامح الشعب الكردي الحقيقية ومع الزعامات الوطنية، أما الزعامات القائمة، فهي مرتبطة ومرهونة للأجنبي ولإرادته، وهذا موقفي وهو ينطبق على الكل، فكما أدين العربي المرتبط، كذلك أدين الكردي المرتبط، ولعل د.شعبان خفف هنا العيار اتجاههم، ووصل إلى التعبير عنهم بالموقف السلبي، والخيانة ليست موقفاً سلبياً والارتهان للصهيونية والامبريالية ليست موقفاً سلبياً.

أما حين يتذكر شعبان الحكام الديكتاتوريين فينزل على رؤوسهم بالساطور، ولكنه حين يصل إلى هذه الزعانف من الكرد، فالقضية هي «دك مومني» (أي تقف عند حدود النقد أو التنديد الملطّف)، وأعتقد أنّ هذا غير صحيح، لأن هؤلاء عملوا ويعملون الآن لعبة خطيرة، ولأنهم يشتركون مع كل القوى السوداء في النيل من العراق ووحدته، ولأن أخطاء الماضي لا تبرر كل ما يقومون به، وهم قد قتلوا من الأكراد والشيوعيين والمواطنين الكثير الكثير، ولعل شعبان يعرف الكثير من المعلومات عن ذلك، بما فيها حوادث «بشت آشان».

أما قضية المقابر الجماعية فهي «حزّورة ما إله حلّ»؛ فشعبان يعرف أنّ هناك حرباً قامت مع إيران، وجرى غزو الكويت، وكانت هناك حرب ما يسمى الأنصار والمتسللين من إيران إلى العراق، وكل هذه المقتلات لها قبور، وقد تكون جماعية في حينها، وأسباب ذلك معروفة، وأنا هنا لا أدافع عن النظام، وكنت ضد هذا القتل، ولي موقف معروف، ولكن هذه المسرحيات نُسجت ورُتبت لغرض معروف لم يغب عن عيني المراقب الحريص.

وتبقى قصة حلبجة وما دار فيها، وهنالك تقارير دولية تؤكد أنّ السلاح الذي استخدم لا تملكه إلّا إيران وإسرائيل، وقد نشرت جريدة القدس العربي الكثير من هذه التقارير الدولية، وتحدث أكراد مستقلون في الخارج عن ذلك، وإنّ سكوت أمريكا في حينه هو محاولة لكسب إيران، وهم في طريقهم للعدوان على العراق. ونفس القضية حصلت مع قضية لوكربي، كما أني أستذكر مع شعبان المؤتمر الصحفي الذي عقده وزير الدفاع العراقي في حينه المرحوم عدنان خيرالله حول موضوع حلبجة، وقد نشر في حينه في الصحف، وما قدمه من معلومات ميدانية مهمة.

أما الأنفال التي يذكرها شعبان، ففيها من المبالغة والتهويل الكثير، ولأنها تمّت أثناء الحرب مع إيران، والحرب يجري فيها كل شيء، وقد شاهدنا عبر التلفاز دفاع علي حسن المجيد في ما يسمى المحكمة حين سئل عن ذلك.

أما موضوع الشمولية في حزب البعث، التي يتناولها شعبان بالنقد، فلم تبرز وتتبلور في كتابات الحزب وعمله إلّا عام 1963، حين تسلّم الحزب السلطة، وما ينبغي لها. والفرضيات التي جاءت بفكرة الحزب القائد دون تجاهل الآخرين أو إلغاء دورهم، ولذلك تقتضي الأمانة التدقيق في هذا المفهوم من الجانب النظري وما حصل من خلال التجربة والحكم.

ذكر شعبان، خلال الكتاب، اسم عبد الإله النصراوي والحركة الاشتراكية، والمعلومات الواردة عنه هي أنه يعيش في كنف جلال الطالباني. وهنالك سؤال للدكتور شعبان عن ظاهرة أسماء الكرد القديمة، وكلّها أسماء عربية، وقد ابتعدت الأسماء الجديدة عن ذلك،

فما هو سرّ ذلك؟ هل هو التعصّب أم الرجوع إلى الذات؟!

لعل وقفة كتاب (تحطيم المرايا) مع روزا لكسمبورغ (ص ص162-165) وفيها صور حيّة عن عبد الحسين شعبان ودواخله، وهو محق في ذلك، لا سيما موقفه المنحاز إلى المرأة ومساواتها بالرجل. وكنت قد قرأت عن روزا لكسمبورغ ولها الكثير، ويضحكني واحد من القراء، ولا أقول المثقف، بقوله عنها: لماذا تدافع لوكسمبورغ عن العاهرات، أهي واحدة منهن؟ وقد يكون هذا فهم بعض الناس! لكن عرض شعبان امتاز بالشجاعة لقضايا حساسة، خصوصاً موضوع تحرير المرأة ونيل حقوقها كاملة ومساواتها بالرجل.

ختاماً أظن أنني أتعبت، في ملاحظاتي الانتقادية هذه، د. شعبان، ولكني أعتقد أنّ صدره يتّسع لما كُتب، وإن كانت هذه المداخلة على عجالة، وليأخذها صادقاً من محب ابتعد عن الدخول في متاهات السياسة حالياً، وفضّل القراءة والإمعان في ما مرّ بنا، ومحاولة تلمس السليم والمفيد والجيد.

رعى الله شعبان وحماه وأعطاه الصبر لمزيد من الإبداع وإثارة الجدل والاختلاف في الماركسية وفي غيرها، ورعى الله الصداقة من موقع قبول الآخر مع حق الاختلاف والتمايز.

عبد الحسين شعبان
في تحطيم المرايا «الخادعة»

المهندس عبد النبي العكري[*]

عرفت الدكتور عبد الحسين شعبان في المنافي العديدة القريبة والبعيدة منذ أكثر من ثلاثة عقود ونيف من الزمان، عشناها معاً في القاهرة وبراغ وعدن ودمشق وبيروت ولندن، كما عرفته في العديد من المؤتمرات والندوات العربية والدولية التي اشتركنا فيها في المنافي، ثم على أرض البحرين «الوطن» بعد عودتي إليها من المنفى في شباط (فبراير) 2001، وتعمّقت العلاقات فيما بيننا، وكان قاسمنا المشترك المرحوم المناضل عبد الرحمن النعيمي (أبو أمل).

وكنت قد التقيته في براغ، حيث كان يحضّر لشهادة الدكتوراه، ويومها كان مسؤولاً في الحزب الشيوعي ورئيساً للطلبة العراقيين، وقد ضمّتنا حينها جلسة شاعرية جميلة مع شاعر العرب الكبير محمد مهدي الجواهري في مقهى «سلوفانسكي دوم»، ومن ثم في مقهى تابع لفندق

(*) قيادي بحريني سابق في الجبهة الشعبية لتحرير البحرين، شارك في ثورة ظفار، كاتب وباحث ومترجم، له عدة كتب، أحد مؤسسي جمعية العمل الوطني الديمقراطي(وعد) في البحرين، رئيس جمعية الشفافية في البحرين حالياً.

«انتركونتيننتال». وبعد سنوات اختلف مع قيادة الحزب الشيوعي العراقي وأسّس، مع مجموعة قيادية أخرى، تكتلاً أسموه «المنبر»، وأصدروا صحيفة في بيروت، كان هو المشرف عليها، ثم انصرف إلى الفكر والبحث والتأمل والنشاط الحقوقي، وكان ذلك بداية عملية تحوّل ستأخذه بعيداً، ليس في نقد سياسات الحزب بل نقد الفكر الشيوعي والماركسي والفكر العربي عموماً، بمختلف مدارسه، وهي عملية مستمرة تحمل لنا الجديد من وقت لآخر، بديناميكية وثقة وجرأة، بما فيها نقد الذات.

لعلّ كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) يرمز إلى تحطيم المرايا التي نرى فيها أنفسنا بصورة مخادعة أو سطحية. وهنا؛ فإنّ صورة النفس ترمز إلى الأفكار والتصورات التي نحملها، وبالتالي فهو يشير إلى تحطيم الأفكار والتصورات المعلّبة واليقينية.

لم يكن الحس النقدي عند د. شعبان نتيجة تأملات فكرية أو ممارسة أكاديمية فحسب، بل كانت في مسار المعاناة النضالية، مترافقة مع صقل المعرفة والتراكم الفكري والثقافي.

نشأ الدكتور شعبان في أسرة دينية، وهي إحدى الأسر النجفية المكلّفة بخدمة الحضرة الحيدرية، ومن هنا عمقه المعرفي الديني. وفي ذات الوقت كانت النجف من أهم معاقل الشيوعيين العراقيين، وقد يظنّ بعضهم أنّ في ذلك تناقضاً لكنه، في الواقع، ليس كذلك، فبالنسبة إلى كثيرٍ من الشيوعيين (بالعقيدة وليس بمجرّد الانتماء) لم يجدوا تعارضاً بين التشيّع الحقيقي والشيوعية، فهما متكاملان، وكلاهما ضد الظلم والاستغلال.

د. شعبان واحدٌ من هؤلاء المثقفين اليساريين العراقيين الذين قدّر لهم أن يعيشوا تجربة التناقضات المهولة في كل شيء، داخل الحزب الشيوعي العراقي بكلّ ما يمثل من بطولات وتطلعات ونبل، وفي ذات الوقت بكلّ ما انتهى إليه في عهد الدكتاتورية من انحطاط وتبعية تناقضات التطلّع إلى الحرية والإرادة، وواقع التكبيل واستلاب الإرادة على يد القيادة البيروقراطية الخاضعة بدورها لإملاءات الدكتاتورية، إضافةً إلى تحولات الفكر العالمي. لهذا فإنّ تجربته هي جزء من الصورة التراجيدية الأكبر لتجربة الاحتراب الغراقي والعربي، ما بين مكوّنات الشعب والأمة، والاحتراب الفكري والعقائدي الذي تطور، في كثير من الأحيان، إلى احتراب فعلي وحروب استنزفت الشعب العراقي واستنزفت الأمة على حساب القضية الوطنية وعلى حساب القضية القومية، وفي اللبّ منها فلسطين. من هنا يرى د.شعبان أنّ الآيديولوجية، مثلها مثل الدين، إذا ما تحولت إلى مطلق فإنها تعيق الإبداع والتجديد.

انطلق د. شعبان، في مراجعته، من بعدين أساسيين: أولهما، البعد التاريخي في رصده للماركسية، بدءاً بماركس ووصولاً إلى الماركسية المعاصرة، وثانيهما، البعد المعاش من الصراعات السياسية العراقية والعربية والعالمية، وفي لبّها صراع الأفكار والنظريات والآيديولوجيات، رابطاً بجدلية بين التاريخي والمعاش، لا سيّما وقد درس وعاش التجربة الاشتراكية بكل تناقضاتها وإخفاقاتها، ومن ثم انهيارها، كما عاش ردود الفعل إزاءها والانقلاب عليها.

د. شعبان، وهو ينتقد الماركسية، لا يذهب إلى الليبرالية النفعية، ولكنه يسعى إلى الماركسية الإنسانية. وهو، إذ ينتقد

الاستقطابات والتحزّبات الفكرية والسياسية العربية، بما فيها المعارضات أحياناً، لا يوقف ذلك النقد على جانبه المسلكي فحسب، بل يذهب إلى منطلقاته الفكرية والفلسفية، أي أنه لا يفصل بين النظرية والممارسة، وبين الغاية والوسيلة، ولذلك يكون نقده شاملاً، ولكنه لا يقف على أرضية واحدة في النقد، بحيث يصطف مع الأعداء، ولا يتبنى تبريرات أعداء الأمة من داخلها وخارجها: أنظمة الاستبداد والتخلّف التابعة للعدو الأمريكي الصهيوني، بل إن نقده بنّاءٌ ترميمي. ود. شعبان، وهو ينتقد القوى التي تطرح نفسها كمعبّر عن تطلعات شعوبها وتطلعات البشرية، سواء كانت كوبا أم الصين، فإنه لا ينتقدها انتصاراً لأعداء البشرية والرأسمالية المعولمة والمتوحشة، بل سعياً وراء خلاص شعبه وأمته والبشرية، وهو نقد معقلن من أجل التغيير والتخلص من آفة البيروقراطية والترهل.

د. شعبان، وهو ينتقد الآخرين، يبدأ بانتقاد نفسه ومسيرته وأخطائه؛ فكلّ نقد يمسّه. فبقدر ما ينتقد الحزب الشيوعي؛ فقد كان أحد قادته ومنظّريه، وبقدر ما ينتقد حركة التحرر الوطني العربية، فقد كان أحد أعلامها، ومن الشخصيات التي عملت على النطاق العالمي، خصوصاً في الحركة الحقوقية والديمقراطية العالمية. لكنه يتصرف بذلك بكلّ ثقة وأريحية، وفي الوقت نفسه بمسؤولية وجدارة، فهو المثقف والسياسي، والمنظّر والممارس، والأكاديمي والفاعل الذي لا يتوانَ عن قراءة الواقع ونقده!

د. شعبان، في كتاب (تحطيم المرايا)، يجول بنا في مرحلة عمقها التاريخ وساحتها العالم، من خلال تجربة نضالية لعقود من الزمان، في رحلة البحث عن الحقيقة التي ستظل نسبية، في مرحلة كسر التابوات

والمحرّمات والمقدّسات التي كبّلت أمتنا وكبّلت البشرية. وهو غير مبالٍ بما ستؤول إليها نتائج رحلته طالما كان مطمئناً إلى اختيار طريق البحث أو إلى أنه قد وصل إلى الحقيقة.

د. شعبان محظوظ لأنه يعايش الربيع العربي اليوم، حيث الشباب العربي يكسر المألوف ويتخلى عن المسلّمات ويصنع ثورة اجتاحت الوطن العربي من المغرب إلى البحرين، ثورة هزّت قناعات راسخة كالجبال أناخت على صدر هذه الأمه، وقد تهزّ ليس بنيان الدولة العربية الاستبدادية بل المجتمع العربي التسلطي ككلّ.

والمهم، وربما الأكثر تأثيراً، أنّ ما حصل يجعلنا نشهد إسهاماً عربياً لا سابق له في حركة التغيير العالمية، وهو الإيحاء لشعوب العالم، في أوربا وعبر الأطلسي إلى أمريكا، بإدراك أنّ خللاً عميقاً قد أصاب العالم في ظل الرأسمالية المتوحشة، ولا بدّ من احترام إرادة الشعوب، وهو عنوان جديد لكتاب من كتب المفكر شعبان الموسوم (الشعب يريد! تأملات فكرية في الربيع العربي)، ولعلّه اختار عبارة «الشعب يريد»، لأنه هنا ليس الشعب العربي فقط، بل أيّ شعب من شعوب العالم أراد أن يحطم مراياه «الخادعة» ليبني نظاماً أكثر عدلاً ومساواة ورفاهاً، وهو ما يحلم به شعبان.

نظرة في مرآة محطمة
وقفة مع كتاب المفكر عبد الحسين شعبان

د. عماد الشيخ داود(*)

يعدّ كتاب د. عبد الحسين شعبان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) أحد أهم المرجعيات الفكرية التي ازدهرت في الآونة الأخيرة لدى بعض أصحاب الفكر ومعتنقي المذاهب الدينية والسياسية، خصوصاً أنه يأتي بعد مجموعة من المتغيّرات التي شهدها العالم بأسره، لا سيّما المنطقة العربية، ومنها العراق على وجه التحديد.

وبالنظر إلى كون العراق التربة التي ينتمي إليها المفكر د. شعبان وتمتد فيها جذور أسرته الكريمة، فهنالك رابط روحي يشدّ الهواجس الداخلية لصاحب الكتاب نحو المصارحة والمكاشفة بكل ما مرّ في تاريخه، ضمن نسق شجاع ونسيج من الأفكار والرؤى والإرهاصات الصريحة التي يتناولها د. شعبان، من خلال الحديث المباشر معه أو من خلال تحطيمه للمرايا وقراءة ما وراءها، لوضع النقاط فوق الحروف في

(*) أستاذ مساعد في كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، عضو الهيئة الإدارية لرابطة التدريسيين الجامعيين. مداخلته في الندوة التي أقامتها رابطة التدريسيين الجامعيين ومركز الدراسات القانونية والسياسية، بغداد(جامعة النهرين) 2009/10/2.

بعض المواضع ولتسليط الضوء على الحقائق في مواضع أخرى، إذ طالما عانى الجمع المفكّر وأصحاب الأقلام من التفسير الخاطئ للحقائق (الذي يتداوله العوام) بما يجعل الأمور تسير إلى الخارج من أعنّتها، ما يدلّ على أن المفكر شعبان يحمل رؤية متجددة عرفت عنه منذ أمد في كتاباته، حتى باتت كمياه العيون النقية التي ترفض الركود إطلاقاً، لا سيّما عندما نجده في معرض احترامه للفكر الماركسي يردد تلك المقولة الشهيرة لإنجلز: «علينا إعادة النظر في استراتيجيتنا عند كلّ اكتشاف لسلاح حربي، أما التشبث بالمواقف أو ادّعاء امتلاك الحقيقة، فهذا رأي من لا يريد التفاعل مع الحياة، وهو دليل عجز وتقهقر»[1].

عرفت د. شعبان صاحب موقف يرفض الاستكانة ويدافع بثبات عن الحقيقة دوماً، حتى لو اضطره ذلك إلى نيله الجفوة من بعض رفاقه وخصومه في آن، ما حمله على مواصلة النقد والمراجعة الفكرية والشغف بالحوار وتقديسه في ذاته، جرّاء ما يجد فيه من احترام للرأي الأخر مهما كان مدى اختلافه مع المتحاور الثاني، ومردّ ذلك يعود إلى قناعة المفكر بإيجاد مظلة صحيّة تستعيد القراءات السابقة للحدث برؤية نقدية جديدة، وهو الهاجس الذي حمله على سلوك طرقات وسبل التسامح حتى وصل به المطاف إلى الغوص في البحث عن حقائقه في مؤلف أطلق عليه (فقه التسامح في الفكر العربي ـ الإسلامي)، مما يحملنا على استحضار أطروحات أفلاطون وتصنيفه الثلاثي للأنفس (الشهوانية، والغضبية، والعاقلة). إذ يتجلى انطباق الأخيرة على الدكتور شعبان صاحب (تحطيم المرايا)، حين تؤكد حتمية أفلاطون على سيطرة أصحاب النفس العاقلة على أصحاب (الغضبية والشهوانية) وإمكانياتهم الفذّة بصدد إدارة الشأن العام.

وإذا ما كان السلاح بقوة القانون، طبقاً لأرسطو، فإنهم سيعملون على إنقاذ ونقل المجتمع من حال إلى حال، وهي المواصفات التي تتحقق في مفكرنا شعبان الذي يرى في التسامح، من وجهة نظر النفس العاقلة، بيئة تنتفي فيها سكونية الذات وتتحقق لديها مشروعية الأنا بمثول الآخر (على حد تعبيره)، ما يفضي إلى وجود مشروعية وقيمة مرجعية «بعيدة عن التغالب والمشاطرة» من ناحية، وتجاوز المحاور لذاته من أجل نشدان قيم مختلفة، مع الاعتراف بوجود قيم ثابته من ناحية أخرى.

إنّ السعي إلى انتقاد السكونية قاد المفكر إلى نقد تجربة تطبيق النظرية الماركسية على الأرض، والتي أسفرت عن إنجاب ثقافة بعيدة عن الماركسية لم يكن حتى صاحب النظرية، أي ماركس، ليرغب فيها حين تدوينه نظريته (حسب د. شعبان)، في معرض نقده للنمط الثقافي أعلاه، الذي لم يلمس الجمهور، في بلدان التطبيق، من ورائه، إلّا نمطاً مشوّشاً لثقافة مجّدت الواحدية الإطلاقية وعظّمت من شأن احتكار القيادات للسلطة وهيمنة الفكرة الواحدة على كلّ وسائل الإعلام، وهو ما سمح بترويض النظرية، لا سيّما في المضمار الثقافي، بما أفضى، في نهاية المطاف، إلى تبلور أنموذج استبدادي في العمل الثقافي والإبداعي (ابتعد كثيراً عن روح الماركسية) تجسّد، بشكل واضح لا لبس فيه، إبان حقبة الحكم الستاليني، حينما طغت عبادة الشخصية على كل مفاصل الدولة والمجتمع. وهو ما أتاح الفرصة لتنامي الريبة والشك وزيادة التصفيات الداخلية (بحجج ونوايا متعددة)، وهي الحالة التي وجدت صداها في الأنموذج الصيني (باسم الثورة الثقافية) مما «روّض» النظرية لتتحول قسراً إلى تعليمات بيروقراطية إدارية يصدرها الحزب أو، بالأحرى، الأمين العام الذي بات متربعاً على عرش واهن (طبقاً للمفكر)

محيطاً ذاته بألقاب شتى، كالفيلسوف والأديب والشخص الذي تدوم، بموجب سداد رأيه وسياساته، الحياة.

لقد حمل هذا الأمر د. شعبان على توجيه نقده، ليس إلى الماركسية المطبقة فقط بل إلى جميع الأنظمة السياسية التي انسحب عليها ذلك الأنموذج التسلطي، لا سيّما النظم العربية التي اختُصرت فيها الدولة واختُزلت في شخص أو مجموعة، وربّما تحولت، كما يورد المفكر، من طليعة مقدامة متفانية إلى جهاز قمعي، ومن مجموعات متشرذمة إلى نظم تسلطية، بمساعدة قوى كبرى، لتشكّل، بموجب أجهزتها القمعية، نظماً سياسية لا يصلح أن يقال عليها إلّا إنها «نظم فاشلة» ـ كما يصفها تشومسكي ـ تقرر سياسات عامة واهنة لا تؤدي إلّا إلى المزيد من التأخر والخراب.

ولعلّ هذا هو السبب الرئيسي للتراجع في العديد من دول المعمورة، ومنها الدول العربية والعراق على وجه التحديد، حينما أصبحت التطبيقات تمجّد شخصية الحاكم على حساب المحكوم، والذي تصل تداعيات تمجيده إلى ظهور صورته في الظواهر الطبيعية مثلاً. ما يطبع عليه صفة (الحاكم ـ الإله) بدلاً من شخصية (الحاكم المفوّض بسلطاته من الشعب) على الرغم من أنّ زمن (الحكمية ـ الإلهية) قد انتهى عهده بنهاية عهد موسى (عليه السلام) وعهد (حكمية -الاستخلاف) بنهاية عهد سليمان (عليه السلام)، لتصبح فيما بعد (حكمية ـ وضعية) تستمد من الشرائع أو من القانون الوضعي ديمومتها، الأمر الذي تنبّه إليه المفكر د.شعبان ونقده بشكل صريح لما له من تأثير سلبي أدّى إلى التقاطع والاختلاف والكراهية والتباغض، بما أفضى إلى تعطيل مسيرة الشعوب نحو التنمية والحرية والمقرطة.

على صعيد آخر ينتقد شعبان مشكلاً آخر يؤشره لدى بعضهم، ويكمن في رفض أي نقد للماركسية السائدة، حتى وإن كان نقداً ماركسياً يقوم على الجدل، أي نقد الماركسية بالماركسية، لا سيّما (كما يورد المفكر) أنّ التكلّس قد أصاب الكثير من الأفكار التي وقفت حجر عثرة أمام تطوّر الماركسية بعد ماركس، متناسين أنّ الوضعية النقدية، التي يدعو إليها المفكر شعبان، تؤمن بأنّ ماركس قد أثرى بأفكاره الفكر الإنساني، لكنّ الفكر لم يتوقف ولا ينبغي أن تكون الأفكار صالحة لكلّ زمان ومكان، وهذا من طبيعة الجدل نفسه، وكانت أفكار ماركس مرتبطة بظروفه الشخصية، وبمحاولاته في التقصي والتنقيب عن المعلومة، إذ لم يكن ملقّناً أو مبشّراً، بل كان باحثاً ومفكراً ومكتشفاً لقوانين التطور، ومع ذلك فهو بشر يخطئ ويصيب، مثل باقي الناس، وإنْ كانت لديه مواهب فكرية متميزة.

عبر ذلك التحليل الفكري ورؤية الواقع عند د.شعبان يمكن للمتلقي أو لقارئ أفكاره أن يستشف أنّ من أسباب الفشل والتراجع والإخفاق في التطبيق كان بفعل تمسك الكثير (حتى وإنْ كانوا من معتنقي الأفكار الحديثة) بنظرية تقديس الطوطم من حيث لا يشعرون، ضمن بدائية فكرية طغت على الكثير من الأفراد ممن يرفضون المنطق القائل إنّ الحياة في تجدد، وإنّ المياه ستكون آسنة عند الركود، وإنّ الفكر يؤذي نفسه بنفسه إذا ما رفض التجدد والانطلاق نحو الأحسن.

إنّ الوقوف عند النقطة التي انتهت فيها حياة المفكر ماركس، ومحاولة ردّ كل شيء عرفه الوجود من بعده إلى تلك النقطة، وإيجاد التبرير له في أفكاره بعد أن غادر الحياة، إنما هو انتقاص من شخصه، وتعدٍّ سافر على ما وصل إليه فكره من تجدد ضمن مرحلته التاريخية،

وعلى أصحاب الألباب، الذين ينسبون كلّ ما يستجدّ إلى آرائه، أن يدركوا أنّ كل ما يأتي في أعقاب انتهاء العمر البيولوجي للفرد، مهما كانت منزلته وعلميته وإضافاته إلى المعرفة الإنسانية، فإنّ من غير الممكن البتة أن يكون هو مسؤولاً عنها، وتلك لعمري حافة الزاوية التي دعت شعبان إلى وصف الأفكار بأنها مصابة بالتكلس.

تجدر الإشارة إلى أنّ د. شعبان في معرض تحطيمه المرايا، قد وجد في بعض زوايا الحطام تراجعاً في فكرة «الالتزام الثقافي»، كما يصفها، التي يجد فيها ضرورة لنقد الذات عبر الأفق المعرفي بما يسمح لنفاذ البصر إلى ما وراء التربية الحزبية الصارمة التي تولد النزعة الشمولية التقديسية عند من يتلقاها بجدية عالية أو يتقبلها بعماء، ذلك لأنّ نمط التربية المذكور أسفر عن إنتاج أصناف من السياسيين كرّر التاريخ صورهم التي عفا عليها الزمن.

ومردّ ذلك لا يرتبط فقط بنظرتهم المشوشة إلى الآخر، بل بتشوش منطلقاتهم والتباس رؤيتهم للحقيقة، وهكذا نجد أنفسنا حيال جيل من المثقفين طوّعت وسائلهم الإبداعية لحسابات سياسية أو حزبية ضيقة، فروّجوا وبرّروا للبيروقراطية الحزبية، وكانوا جزءاً من دعايتها السوداء.

وفي موقف كهذا لا يمكن لمثقف مُذَلّ ومهان وخاضع أن يتصدى لقضية التغيير وحرية الإبداع والرأي الآخر، وهو النمط الذي ساد ليس في الأحزاب الشيوعية الستالينية وحسب، بل وفي الأحزاب الدينية الستالينية والأحزاب القومية الستالينية (على حدّ تعبير د.شعبان).

لقد عالج المفكر شعبان نقاطاً على قدر كبير من الأهمية أثّرت على حركة الأحزاب الشيوعية في العالم العربي، التي سارت في طريقٍ مقفرة جزئياً، بسبب الظروف الداخلية لتلك الأحزاب وضعف التنشئة

السياسية لبعض القيادات، وجزئياً بسبب التقليد الجامد للأنموذج السوفييتي الذي وجدت فيه تلك الأحزاب (واحة الاشتراكية) وسبيل الخروج بمجتمعاتها من أزمتها نحو الأفضل، على خلاف ما أفرزته الأيام من جفاف مياه تلك الواحة، لكنّ شعبان لا ينسى دور القمع والعمل السري وأمراضه التي تسببت أحياناً بتشويهات غير قليلة.

وقد تسبّب تقليد النموذج الأممي من تبعية أضعفت الأحزاب الشيوعية على الرغم من تضحياته وما قامت به من نضالات وما تركته من بصمات على الجوانب الفكرية والثقافية والاجتماعية، كما يذهب د. شعبان، إلّا أنه يتوقف عند موقفها الخاطئ من القضية الفلسطينية التي استحوذت على اهتمامه، بل وكانت أحد عناصر تفجّر الوعي المبكر لديه، كما يقول، بل وفي الانشقاق. وقد عبّر عن ذلك في العديد من المؤلفات والأبحاث التي تميّزت باجتهادات جريئة تحسب له كمفكر ماركسي عربي خارج المؤسسة الرسمية للأحزاب الشيوعية، كما يحلو له أن يردّد وكما عبّر عن ذلك؛ فقد انطلق من رؤية ماركسية لليسار خارج نطاق التقليد.

لقد أفصح شعبان عن مواقف كثيرة في مؤلفه القيّم، وهو يحطم المرايا، في محاولة جديدة لمفكر حرّ آثر الصدق مع الجمهور والقرّاء بدلاً من تجميل المواقف أمام مرآة خادعة.

الكتاب إضافة نظرية ومعرفية ونقدية إلى الفكر الماركسي، ومن زاوية ماركسية أسماها المفكر شعبان «الوضعية النقدية».

هوامش

---

(1) تحطيم المرايا، ص24.

هل تحطمت المرايا عبر تحليلية المفكّر عبد الحسين شعبان؟![*]

د. عمران القيسي[**]

في حوار بين والد يحتضر تحت شجرة في بلاد القوقاز وابن انحاز كلياً للنظام القيصري يسأل تاراس بولبا[1] ولده: هل تفضّل أن تعيش قاسياً مقاتلاً لا تهدأ أم أن تموت طيباً مسالماً لا تعرف معنى السلاح؟!

مثل هذا الخيار القاسي سبق لجماهير هائلة، من عناصر ومناصرين وأصدقاء للحزب الشيوعي العراقي، أن وجدوا أنفسهم في دوامته يوم الثامن من شباط (فبراير) عام 1963، وذلك حين نجح الانقلابيون في الإطاحة بنظام عبد الكريم قاسم الهش، فيما المطلوب،

(*) الأساس في هذه المقالة كلمة تقديمية في ندوة الحوار التي أقامتها الدار العربية للعلوم احتفاءً بصدور كتاب الدكتور عبد الحسين شعبان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) في بيروت في 2009/10/2 في قصر الأونيسكو، وشارك فيها سعد الله المرزعاني الأمين العام المساعد (مسؤول الإعلام) في الحزب الشيوعي اللبناني، والدكتور يوسف مكي عضو اللجنة التنفيذية للمؤتمر القومي العربي، وهو باحث سعودي، والباحث الماركسي الفلسطيني المقيم في دمشق سلامة كيلة، وأدار الحوار د. عمران القيسي.

(**) فنان تشكيلي وشاعر وناقد فني.

على ما يبدو، كان تفسيخ وإنهاء حضور الشيوعية التي شهدت أوسع مدٍّ جماهيري بعد الرابع عشر من تموز(يوليو) عام 1958.

لم تكن للحزب استراتيجية ماركسية واضحة للكفاح والتطور سوى شعارات تكتيكية خالية من أي مضمون تطبيقي، فشعار «كفاح ـ تضامن ـ كفاح» كان تفسيره الكفاح ضد سلبيات نظام الزعيم «الأوحد» عبد الكريم قاسم، والتضامن معه لكي يبقى ويتعزز ويتطور، والكفاح ضد أعداء الثورة؟!

لقد كان مثل هذا الشعار وغيره حالة تطبيقية محلية للسياسة السوفييتية حيال العراق بالذات. فقد كتب القائد الشيوعي العراقي المرحوم عبد القادر اسماعيل في صحيفة (اتحاد الشعب) الناطقة باسم الحزب قائلاً: «إنّ الرفاق السوفييت لم يعد بمقدورهم تحمّل مسؤولية حزب شيوعي يقفز إلى السلطة ويتسلّمها خالياً من الأدوات والكوادر التي تؤهله إدارة كيان ثوري شيوعي في إحدى الدول العربية».

إذن، هل كان الحزب الشيوعي في حينه حضوراً من أجل الحضور، وامتلاء السجون بآلاف الشيوعيين زمن عبد الكريم قاسم، في الفترة المحصورة ما بين أواسط عام 1960 حتى بدايات عام 1963، أم كان استعراضاً لإبراز صلابة المناضل الشيوعي الذي تآخى مع السجون؟!

لقد تشابكت الأمور بشكل رهيب، وصار المثقف الشيوعي العراقي يعيش انقساماً، نفسياً عمودياً وأفقياً في آن واحد. الانقسام العمودي يتمثل في المسافة التي باتت بوناً شاسعاً ما بين القيادة والقاعدة وقمة الهرم وقاعدته، أما الانقسام الأفقي فهو يتمثل في أكثر من إشكالية أبرزها كان على صعيد مستجدات التطور الأخطر في شمال

العراق ومنطقة كردستان، حين استعاد القائد الكردي الملّا مصطفى البرزاني سلاحه القديم، وأعلن تمرّده الذي أرهق الجيش العراقي، فيما كان الشيوعيون يتظاهرون في شوارع بغداد مطالبين بـ"السلم في كردستان"!

كانت الثقافة الماركسية، كأساس تحليلي، تتحكم بمجمل الثقافة المتجددة في العراق. وعندما أطلّ رعيل الستينيات المثقف، فكراً وشعراً ومسرحاً وفناً تشكيلياً، أطلّ بالمقابل تيار (جدانوفي) اعتبر أنّ بعض الشعراء قد خرجوا عن الالتزام وتحوّلوا إلى (دمامل) وجودية، ولهذا السبب ربما تمّ تجميد عضوية بعض المثقفين والشعراء الذين أسسوا جماعة المرفأ التي ترأسها في حينه الشاعر المرحوم رشدي العامل.

كانت الماركسية كنظرية بحراً نغترف منه تفسيراتنا، لكن ذلك لم يكن يكفي طموحنا، وكانت تململات تحصل في صفوفنا، ونعبّر عنها بأساليب اعتراضية مختلفة. ولم يأتِ النقد من جبهة الأعداء، بل كان النقد يخرج من داخلنا ومن ذواتنا وأرواحنا القلقة، المتمردة، الرافضة. لذلك كان لا بدّ من الانتباه إلى بروز ظاهرة نقد الماركسية عبر الدراسات المقارنة، ومن داخلها هذه المرّة وليس من خارجها، من معتنقيها وأنصارها وليس من أعدائها أو خصومها، وكان للمفكرين الأوروبيين دور هام في ذلك، لا سيّما لوكاش وغرامشي وغارودي وألتوسير وهابرماس وغيرهم. ولعلّ موجة الانفتاح الأولى جاءت من خلال الشبابيك الصغيرة التي كان قد فتحها الرفيق (نيكيتا خروشوف) منذ المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي عام 1956، ونقد عبادة الفرد والسياسة الستالينية، مروراً بثورة تشيكوسلوفاكيا لاحقاً،

فيما أطلق عليه اسم ربيع براغ، حتى تبلور تيار جديد عرف باسم «الشيوعية الأوروبية».

في ذلك الزمن، قبل حوالي نصف قرن، كان عبد الحسين شعبان يمارس دور «الشهيد المؤجل»، لا سيّما بعد عام 1963، حيث كنّا نلتقي في ما كنّا نطلق عليها مقاهي «المناضلين»، مثل مقهى «عارف آغا» ومقهى «البرازيلية» وقرب سينما «الخيام» ومقهى «الشابندر» و«مقهى المعقّدين» وغيرها، مع شلّة من الأصدقاء تختلف باختلاف المكان أحياناً. كان هذا الرجل محمّلاً بالكثير من الأسئلة الساخنة وبأطنان من القلق والأفكار الجديدة، خصوصاً وقد ضجر من دور الضحية المنتظر.

من نتحدى؟ ولماذا لا نتحدى أنفسنا ونجيب عن الأسئلة لنلغي الالتباس؟ لكنّ الأحداث كانت أسرع، لا سيّما بعد الفتك بأجمل نخبة ثقافية عراقية، وقد انهار العديد من المناضلين، والذي صمد منهم مات في أقبية التعذيب أو تشرّد أو واصل كفاحه على طريقته الخاصة الممزوجة بالكثير من الشك والتمرّد واللايقين، ولا سيّما الرغبة في التجديد ونقد السائد، وكان شعبان واحداً من الشباب المجتهدين والمحاورين بجدّية.

مع ذلك لم تمت مقولة «أنا شيوعي إذن أنا موجود»، إنها (الكوجيتو) التي تصدّرت مواقف أولئك الذين خرجوا من السجون لكي يجمعوا أشلاء قضيتهم ويعيدوا الروح إلى الحزب الأقدم. وبالمقابل كان لا بدّ من أن يتنبه هؤلاء الأبطال الجدد إلى أنّ المسافة بين الماركسية، كفلسفة ونظرية، وبين التطبيق الحزبي لها على أرضية الواقع كانت هائلة، بل إنّ لحية كارل ماركس مستحيل أن تتجانس مع لحية

(الصابئي) العراقي الذي تصير اللحية جزءاً من إيمانه الديني بالعقيدة المندائية.

كان لا بدّ لعبد الحسين شعبان من أن يتحرّر من الأثقال، لا سيّما العمل اليومي والمسلكي والمجابهة والحوارات المستمرة ونصف العلنية ونصف السرّية، وقد يكون على الرغم من إرادته يوم وجد نفسه من جديد مطارداً ومطلوباً، وهو الوجه العلني المفاوض في الحقوقيين والعلوم السياسية وفي تنظيمات الشباب والطلّاب، فاضطّر إلى أن يغادر أسوةً بمن غادر قبل أن يذبح، لا سيّما في الموجة الثانية من الهجوم الشرس. وهناك في الغربة بدأت المراجعة التي اتّسعت مواقفَ ودراسات وكتباً وتنظيراً وتحليلاً، لا سيّما في إعادة قراءة الماركسية بروح جديدة وضعية نقدية، كما أسماها، وها هو النتاج الكبير الذي أطلّ علينا عبر (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف).

ولكن: هل تحطّمت مرايا شعبان؟ أو الأصحّ أن نسأل: هل أراد هو تحطيمها؟

هناك قاعدة تقول: المرآة الواحدة تعكس صورة واحدة، ولكن متى ما تحطمت هذه المرآة وصارت آلاف المرايا الصغيرة فإننا سنحصل على آلاف الصور، فكلّ جزء من المرآة يصير مرآة مستقلة بذاتها. لذلك يتّسع المبدأ التحليلي حين يبدأ من نقد السلوك التبعي لبعض القيادات الشيوعية في العالم الثالث، وها هو الباحث شعبان يروي لنا ملاحظات مناضل كبير هو صلاح عمر العلي الذي تحدث عن لقائه مع أمين عام الحزب الشيوعي الإسباني (كاريلو)، فهذا القائد، الذي بقي منفياً عن بلاده قرابة أربعين عاماً، لم يزر الاتحاد السوفييتي، بل أسّس، على ضوء تجربته الوطنية والذاتية، تيار الشيوعية الإسبانية

الخاصة، على عكس قيادات أحزاب دول العالم الثالث، وخصوصاً البلدان العربية، التي كانت تقضي عطلتها وأوقات راحتها وسباحتها وعلاجها ودراسات أبنائها واستشاراتها كلّها في البلدان الاشتراكية، كما يذكر شعبان.

هل الشيوعية الأوروبية أممية جديدة في طور التكوين أم أنّ أممية رابعة، غير أممية تروتسكي والبوسادسية، في طريقها إلى التشكّل؟ ولعلّ هذا ما يدعو إليه شعبان، أي أنّ أممية اشتراكية جديدة هي قيد النشوء، ولكنها ستكون مختلفة عن الأمميات التي سبقتها، لا سيّما الأممية الثالثة البيروقراطية وسياسات الكرملين للهيمنة على الكومنترن الذي اضطر إلى حلّه عام 1943.

هذا السؤال، الذي يعتقد المؤلف الدكتور شعبان أنه يجيب عنه إيجاباً، هو، في الواقع، سفور البولاد الساخن، والذي بقي أحمرَ وساخناً كالجمر، منذ هروب تروتسكي من الستالينية ومصرعه في المكسيك إلى اليوم الذي طلعت فيه الشيوعية الأوروبية كفلسفة متوازنة مع سلطات الرأسمالية الأوروبية، إلى ارتفاع موجة النقد التي شجعت عليها البيريسترويكا، وحتى انهيار الكتلة الاشتراكية.

بالطبع يجب ألّا ننسى أنّ إسبانيا بالذات قد مرّت بتجربة الحرب الأهلية، كما عاشت تجربة الانفلاش الفوضوي (الأنارخي) مقابل النضال الرومانسي الشيوعي بطابعه الوطني وطابعه الأممي.

وحين يحيي المفكر الدكتور شعبان هذا الجانب يبدو كمن يدافع عن صفاء نظرية ماركس مقابل الارتباك التطبيقي السوفييتي أو العالم الاشتراكي التابع للفلك السوفييتي. لكنّ شعبان لم يقصّر في نقده

لبعض أطروحات ماركس وللماركسية السائدة، بمنهج ماركس الذي يعتبره صحيحاً، مقدّراً عبقرية ماركس، مشيداً بدوره، بل يواصل تأكيده، المرّة تلو الأخرى، أنّ ماركس هو بداية الماركسية وليس نهايتها، وأنّ عمره البيولوجي لم يكن يتّسع لدراسة جميع الظواهر الاجتماعية، فلم يتسنّ له الاطلاع على مدرسة فرويد للتحليل النفسي أو أن يدرس الميثولوجيا (الأسطورة) أو السرديات أو شعوب الشرق وحضاراتها أو غير ذلك، ناهيكم عن أنّ علوم عصره كانت محدودة قياساً لما أنتجته العولمة والثورة العلمية التقنية وثورة الاتصالات والمواصلات والطفرة الرقمية «الديجيتل» وغير ذلك، مما يفصّل فيه المؤلف، لا سيّما عند حديثه عن الحداثة وما بعدها.

لعلّ شعبان كان في أطروحاته أقرب إلى ماركسية ما قبل الأزمنة التطبيقية، أو يمكن القول إنه، بالأحرى، يفضّل النص الفلسفي على أيّ تجريبية تطبيقية، وإنّ هذا جزء من تنظيريته التحليلية.

إنّ الدفاع عن فلسفة كارل ماركس أمر مشروع، لكنّ شعبان لا يعتمد ذلك بإيمانية وقدسية، بل يتوغّل في النقد دون خشية محاولة تجديد المشروع الكوني والمشروع الماركسي العربي الذي هو جزء منه، ما دمنا نعيش فعلاً زمن الصراع المستمر بين فلسفتين وفكرين أو آيديولوجيتين، إحداهما مادية والأخرى مثالية، على الرغم من أنّ بعض الفلسفات التي فنّدها كارل ماركس لم تكن مثالية، بل كانت غير تشخيصية، لأنّ ماركس كان أول من اعتبر الكائن الإنساني أثمن رأسمال في الوجود، كما كان أول من بشّر بهيمنة العلم والتقنية على كافة الأنظمة والإنجازات الإنسانية.

كان ماركس، كما يقول الدكتور شعبان، أول من بشر بالعولمة،

لكنه، بقدر تأثره بعلوم عصره (القرن التاسع عشر)، صاغ مفردات برنامجه بعد دراسة تاريخ التطور الاجتماعي. ولو حضر ماركس اليوم لكان قد غيّر الكثير من تعاليمه التي كانت صالحة لعصره لكنها لم تعد صالحة لعصرنا. وعلينا، حسب الوضعية النقدية التي يبشر بها شعبان، صياغة تعاليمنا في ضوء المنهج الصحيح، وليس استنساخ تعاليم يفصلنا عنها قرن ونصف من الزمان، ناهيكم أنها لم توضع لمجتمعاتنا.

إننا نعيش عصر العولمة والثورة العلمية ـ التقنية، وعلينا، حسب شعبان، تقديم قراءة جديدة في ضوء المنهج الديالكتيكي لهذه التطورات الهائلة التي ظهرت في بنية النظام الرأسمالي العالمي، وهو ما عكسته أزمتها الراهنة، وهو ما حاول أن يفعله مع محاوره المتميّز الناقد الذكي خضير ميري الذي حاول استنطاق الجوانب الفكرية الكامنة في تجربة عبد الحسين شعبان الغنيّة، لا سيّما الجانب النقدي للماركسية السائدة ذاتها، وهو ما يجعله بمصاف المفكرين الكبار، لا على النطاق العربي وحسب بل على نطاق نقّاد الماركسية الأوروبيين من الموقع الماركسي ذاته، ولكن ليس الماركسيين المدرسيين، الروتينيين، بل الماركسيين التحليليين، الوضعيين النقديين، وهو ما يسميه الماركسية التوليدية غير الصنمية، ماركسية حيّة قابلة للتطور والحذف والإضافة والتجديد.

وحين يناقش الدكتور شعبان مسألة ما بعد الحداثة نراه يذهب إلى صلب المعادلة التاريخية، مستخلصاً أنّ التاريخ ليس خطاب المؤرِّخ، بل هو ما يشكّل وضعنا الإنساني برمّته، وهو حركة الأفعال البشرية، المادية منها والرمزية. وبالطبع إذا دخلنا إلى مناقشة الحداثة وما بعدها انطلاقاً من المفهوم الديالكتيكي للتاريخ، كما يفعل الدكتور

شعبان، فإنّ التفسير الفكري لحركة صيرورة عملية ابتكارية سوف يغطّي كلّ المساحات الهامة لإبقاء الفعل التاريخي مؤثراً ومتفاعلاً. من هنا نرى أنّ تقسيم الفعل الإنساني إلى جزئين، اكتشافي واختراعي، سوف يلقي المزيد من الضوء حتى على المعنى الديالكتيكي للتطور التاريخي وفقاً للمنهاج الجدلي الماركسي.

الجميل والشيّق في مؤلّف الكاتب والمفكر شعبان هو الشعور الذي يشيعه هذا الباحث الجاد بحيوية المنهج الماركسي ـ الجدلي وسعيه الدؤوب لصياغة ماركسية جديدة وضعية نقدية، وحسب تعبيره، ماركسية غير تقليدية أو عفى عليها الزمن، بل إنّ ماركسيته تستجيب لمتطلبات القرن الحادي والعشرين، أي ماركسية منسجمة مع عالم الحداثة وما بعدها.

ولكن إذا عرفنا أن لا ماركسية دون ماركس، فإننا نستطيع أن نتمطّى ونمدّ أجسادنا صوب التطور الديالكتيكي في العلاقات البشرية، ذلك لأنّ الديالكتيك وجود أزلي ناتج عن قاعدة نقض النقيض، أو مبدأ التراكم الكمي المؤدي إلى تطور نوعي، لذلك يحق للباحث أن يرى أنّ ماركسية من تأثر بالماركسية دون الشك الضروري بها هي ماركسية روجيه غارودي وليست ماركسية ألتوسير.

وإذا كان المنهج هو الشغل الشاغل لشعبان، فقد استخدمه أداةً للنقد والتحليل، وبكل أريحية وشجاعة فكرية انتقل إلى نقد ماركس ذاته، لكن بمنهجه، وتعامل معه من موقع المجتهد الكبير والفيلسوف العظيم، لكنه كرّر أكثر من مرة أنه ليس تماماً أو كاملاً، وأنه بداية أساسية، لكنه ليس نهاية بالطبع لفكر متوالد ليست له نهاية. إنه بالنتيجة إنسان، وإنْ امتاز بالعبقرية والذكاء الخارقين كعالم اجتماع من

العيار الثقيل وفيلسوف كبير واقتصادي لامع، وقبل كل ذلك وبعده، هو مناضل من أجل التغيير والعدالة وضد الاستغلال والظلم.

"عليك أن تعرف أنني وجيلي ينتابنا شعور بالتقصير، وإن كنّا من مدارس مختلفة: قومية، ناصرية، وبعثية وغيرها» لعلّ هذا ما يحاول شعبان لفت نظر محاوره ميري إليه. وبتقديري فإنّ هذا الاعتراف بالشعور بالتقصير لا ينتاب المفكر الدكتور حسين شعبان وحده، بل ينتاب أجيالاً عربية متعددة ومتشعبة الاتجاهات والآيديولوجيات، والمشكلة أننا لم نحطّم المرآة، بل بقينا أسرى صورتها الانعكاسية حين يصير يميننا يساراً ويسارنا يميناً، وتصير الصورة الانعكاسية وهماً عن حقيقة. فهل عشنا حياتنا أسرى وهمنا الأول، أم إن ذلك الوهم هو الحقيقة التي تبرهن يوماً بعد يوم على حضورها الحقيقي!؟

لعلّ إقرار شعبان بحقيقة الحاجة إلى المراجعة، سواء على صعيد الماركسية أم المدارس والتيارات الفكرية الأخرى، وإلى الجدل والحوار لصياغة برامج جديدة في ضوء التحرّر من الصيغ والقوالب الجاهزة والجامدة، هو الذي جعله ينفرد، بل ويتميّز، في خوض مغامراته الفكرية بكلّ صميمية وإخلاص، وهو ما جعله يقدّم لنا هذا الفيض من القراءة الارتجاعية الفكرية النقدية لمنظومات ومسلمات لم يتردد في مواجهتها بجدارة.

ملاحظة لا بدّ منها:

أعترف أنّ هذا الكتاب، قد أثار الكثير من الأسئلة المقلقة التي ظلّت تدقّ جدران أعمارنا المتقدمة، وكل منّا أراد أن يواجهها بطريقته الخاصة، لكنّ شعبان، وهو يتحدث بثقة أيضاً عن مستقبل واعد

لاشتراكية إنسانية وعدالة اجتماعية، استغرق في بحثه وهمّه الإنساني لاكتشاف الطريق المؤدية إلى ذلك. وغالباً ما كنت أتساءل: كيف استطاع هذا الانسان، الذي عاش التجربة القاسية وأخطاء التطبيق الماركسي، أن يمسك برأس الخيط ويعيد حياكة المنسوجة الأجمل والأوسع التي نستطيع أن نقضي بها كلّ هذه المسافة ما بين النظرية المادية والروح المثالية الرومنطيقية التي رأت في الكفاح اليومي تحت راية الفكر الماركسي استشرافاً للمستقبل؟!

لم نخطئ ولم يكن الدكتور شعبان على خطأ؛ فعلاقته النضالية على الأديم العراقي كانت كفاحاً ضد كلّ أنواع التخلّف، وعندما يناقش الماركسية من خلال نظرتها إلى المسألة الثقافية أو الدينية أو القومية أو قضية المرأة، فإنه لا يكشف جديداً بل يخترع روح التجديد، في محاولة لاستعادة الوعي وتنشيط روح الجدل وصولاً إلى التغيير المنشود. ولي أن أتساءل، بعد هذه الرحلة الفكرية المضنية والمعاناة الفائقة، ترى متى يستريح البحّار من صداقته للبحر أو من صراعه ضد الأنواء؟!

هوامش

(1) بطل رواية «تاراس بولبا» للكاتب الروسي نيكولاي غوغول.

نقد ومراجعة الماركسية من داخلها وبأدواتها

أحمد الناصري(*)

يقوم الدكتور عبد الحسين شعبان بمحاولة فكرية رائعة وجادة لقراءة ونقد الماركسية من داخلها، بطريقة جديدة، في ظل أزمتها الطويلة والعميقة وحالتها الراهنة، من خلال توليد وصياغة أسئلة نقدية أساسية عن الماركسية الأصلية والماركسية (الجديدة) ومنهجها النقدي المطلوب، عبر تحطيم مراياها المشوّهة والمعطّلة، ومن خلال مسح الغبار وجلي وتنظيف ما هو صالح وباق منها، وفرك ورفع الصدأ عن بعض الظواهر والأدوات المتقادمة، وخلق أدوات معرفية جديدة، وإعمال العقل المنفتح والمتفاعل، لكي تستطيع أن تستعيد قدرتها وفعاليتها، وتعكس صورة قريبة عن الواقع ومن الواقع، ومقارنة له ولتبدلاته المستمرة. مرايا وصور متلاحقة تعكس وعي إنساني ومعرفي راق ومنفتح، وهذا شيء موجود ومتاح دائماً بالنسبة إلى العقل النقدي ذاته.

الدكتور عبد الحسين شعبان من الجيل الثاني من الكوادر

(*) كاتب شيوعي عراقي وأحد كوادر حركة الأنصار الشيوعية لعقد ونيّف من الزمن.

الشيوعية المتقدمة التي عملت في الحزب الشيوعي العراقي والحركة الشيوعية العراقية. وكانت تلك الكوادر والقيادات الحزبية الوسطية، الجديدة والشابة، قد نشأت وترعرعت في أجواء وكنف القيادة التقليدية للحزب، وتحت تأثيرها وظلالها وتبعيتها القاتمة والثقيلة، وتأثرت بها، وتعلمت منها، وخضعت لها، ثم تصارعت معها وخرجت عليها، في حالات وتجارب معينة، لأسباب فكرية وسياسية وتنظيمية وشخصية. وقد تعطلت وأهدرت طاقات كثيرة واعدة، راحت أدراج الرياح، تحت تلك الظروف والشروط الخاطئة والناقصة، بينما أفلتت وتميّزت تجربة الرفيق والصديق الدكتور عبد الحسين شعبان، وتأسست بإصرار شخصي بيّن، بآفاقها الواسعة والرحبة وبشروطها المختلفة، التي نطلّ عليها أو (على الجانب الفكري منها) من خلال قراءة كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) الذي يُعدّ مراجعة نقدية جريئة ونادرة تبحث في طبيعة ومصادر ومصائر الماركسية الكلاسيكية والحديثة، وفي بعض تطبيقاتها في منطقتنا، من خلال المنهج الماركسي النقدي، والتطرق إلى تجارب سياسية وأدبية وإنسانية وشخصية أخرى.

للدكتور شعبان نشاطات حزبية وسياسية وفكرية وحقوقية وإعلامية عديدة ومتنوعة، وقد بدأ نشاطه بالعمل الطلابي والعلاقات الطلابية والوطنية، ودرس العلوم السياسية في بغداد، وتخصص لاحقاً بالقانون الدولي، ومارس النشاط الحزبي ككادر متقدم، وساهم في حركة الأنصار التي تشكلت في جبال كردستان العراق، في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، وعمل مسؤولاً سياسياً وحزبياً في الإعلام المركزي، ثم غادر إلى دمشق، بعد مجزرة «بشت آشان»

المروّعة، وهناك شارك في بلورة تيار فكري وسياسي وتنظيمي عُرف بالمنبر.

بعد ذلك تحول إلى شخصية ماركسية وطنية مستقلة، بعد تعثر وفشل تلك المحاولة، وإلى ناشط بارز في مجال حقوق الإنسان وقضايا المجتمع المدني، وساهم في تأسيس عدد كبير من الجمعيات الحقوقية ومنظمات المجتمع المدني العراقية والعربية، وله مساهمات ومواقف متميزة ومتقدمة، بالنسبة إلى القضية الفلسطينية والنضال الوطني الفلسطيني، ضد المشروع الصهيوني في فلسطين وفي عموم منطقتنا العربية، كما يتميز الدكتور شعبان بعلاقاته السياسية والشخصية الواسعة ونشاطاته ومشاركاته في فعاليات ومبادرات ومحافل كثيرة، وهو من العناصر الحزبية القليلة والنادرة التي استفادت من دراستها الحزبية الأكاديمية في البلدان الاشتراكية السابقة، وكان قد أكمل دراسته العليا في براغ عاصمة التشيك. وأصدر عدداً كبيراً من الكتب والدراسات في قضايا متنوعة، وساهم في ندوات كثيرة، سياسية وفكرية وحقوقية، على الرغم من تركيزه على قضايا حقوق الإنسان والمجتمع المدني والقانون الدولي، باعتبارها قضايا جديدة وهامة في مواجهة الاستبداد والتخلف والدول الفاشلة، وللنهوض بمجتمعاتنا البائسة والمحطمة وشعوبنا المقهورة، والعمل على دخول التاريخ والحياة الطبيعية التي تليق بالإنسان والشعوب والمجتمعات المدنية الحديثة.

يمتلك عبد الحسين شعبان خبرة متنوعة وواسعة، سياسية وثقافية وقانونية، كما يمتلك معلومات وأسراراً كثيرة وخطيرة، بحكم نشاطه الحزبي السابق وعلاقاته المتشعبة مع قيادات الحزب

(التاريخية) وقربه منها وحواره معها، إلى جانب مصادره ومتابعاته واهتماماته الخاصة، وهو صاحب أسئلة أساسية حول مواضيع وخفايا وحوادث وحالات داخلية كثيرة، من النوع المسكوت عنه، على الرغم ممّا تحمل من خطورة بالغة، وهو يحاول كشفها وطرحها للنقاش ومعالجتها وتحديد المسؤولية الجماعية والشخصية عنها للوصول إلى الحقيقة أو جزء منها على الأقل، كطريقة لخلق وعي نقدي رصين ضد التجارب المزيفة والخاطئة وضد الوعي المزيف والتقليدي.

حول طبيعة وإمكانيات الماركسية الفعلية

في كتابه الجديد (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) يبدأ الدكتور عبد الحسين شعبان الحوار والنقاش بجملة هامة لأودنيس تقول: «هذا زمن تتقدم فيه الأسئلة وينهزم الجواب»، ويضيف «ففي الحوار أحياناً تتسع الحيرة، وتتباعد أو تتقارب حدودك مع الآخر أو تتداخل، بل تتشبك أحيانا»[1] باعتبار أنّ «الحوار، بشقيه الذاتي والموضوعي، هو بحث عقلي مفتوح في إطار عقل الباحث والمفكر، من خلال الكائن الموجود»[2]. من هنا فهو يفتح الأبواب والممرات على نقاشٍ واسع ومعمق، ويطرح، من خلال إجاباته عن أسئلة الصحفي والناقد العراقي خضير ميري، جملة من القضايا الفكرية والسياسية عن الماركسية وأسسها الكلاسيكية والنواقص الأولى والتوقفات والتشوهات اللاحقة التي اعترتها، في المجالين النظري والتطبيقي، والقضايا الجديدة والكثيرة المطروحة الآن على الماركسية والماركسيين وأسئلة الحياة الكثيرة والمعقدة والمتجددة، من أجل ماركسية للقرن الحادي والعشرين وما بعده، ماركسية نقدية تستوعب التطورات الكونية، الاجتماعية والعلمية الهائلة، التي طرأت على الحياة منذ

أطروحة ماركس الأساسية في القرن التاسع عشر (وما سيأتي لاحقاً)، لمعرفة حالة وخصائص الماركسية الأصلية (ماركسية ماركس) ووضع وإمكانيات الماركسية الحالية وما تبقى منها وما أضيف إليها من اجتهادات ومراجعات هامة، وقدرتها الفعلية على استيعاب كل هذه التحولات المستمرة، وهذا هو المهم، وليس ما كتب في بداية المشروع على يد ماركس فقط، أو التوقف عنده وتكراره بإيمانية جامدة تتعارض مع جوهر الماركسية، بينما الحياة والتاريخ يواصلان سيرهما الدائم والحثيث نحو أفق مفتوح بلا نهاية.

إننا بحاجة إلى ماركسية ترتبط بالحياة وبالواقع المتحوّل، مما يحقق ماركسية المستقبل. ومثلما نجد الحاجة المستمرة إلى الماركسية إلى الآن، فإننا نرى الحاجة الدائمة إلى مراجعتها ونقدها وتطويرها وتغذيتها بالأسئلة والمساهمات الجديدة والدائمة، إذ إنّ توقف الاجتهاد والنقد الماركسيين والعقليين يعدّ موتاً حتمياً للماركسية باعتبارها نشاطاً عقلياً دائماً.

الماركسية أطروحة معرفية ليست كلية ولا مغلقة أو نهائية أو منجزة سلفاً، وهي نظرية اجتماعية وإنسانية هامة ومتقدمة في تاريخ العقل البشري، بحثت مصالح وقضايا الإنسان والطبقات الاجتماعية، اليومية والمستقبلية، ودرست التاريخ وقضايا الفلسفة والاقتصاد والثقافة والأدب والفنون وأنتجت علم اجتماع سياسي حديث ومختلف عما قبله، وهي، بهذا المعنى المعرفي المحدد والعميق، حلقة لامعة وباهرة في «السلسلة الذهبية للفكر الإنساني الراقي»، لكنها النظرية الأولى، من حيث العمق والجذرية، التي درست وفككت طبيعة الرأسمالية وآليات عملها وأشكال الاستغلال الطبقي، الشامل والسريع

والبشع، الذي تمارسه في حقّ الطبقات والفئات الأخرى وما ينتج عنه من صراع طبقي، كمحرك وحاكم للحراك الاجتماعي وكقضية موضوعية لم تكن من اختراع الماركسية أو مبالغة منها، كما يدّعي بعضهم، وباعتبار الرأسمالية المرحلة التاريخية التي ما زالت تعيشها البشرية إلى الآن، وطرحت كيفية التصدي لها وكيفية تجاوزها، وتحقيق حلم البشرية الكبير في الحرية والعدالة الاجتماعية، من خلال تطبيق النظام الاشتراكي، كإمكانية فعلية يمكن تحقيقها بشروط معينة.

هنا تكمن القيمة الأساسية والاستثنائية والعملية للماركسية في جانبها السياسي والاجتماعي والتاريخي المباشر، إلى جانب القضايا الاستشرافية الكبرى حول وجود ومصير الإنسان، ككائن معرفي صاحب دور مركزي، وحول طبيعة الحياة والتاريخ.

وعلى صعيد آخر، لم يتم تجاوز الماركسية إلى الآن (قد يحصل هذا في المستقبل بأطروحة إنسانية جديدة) والتخلي عنها ودفنها، كما يشتهي ويتمنى خصومها.

وقد جرت محاولات تطويرية وتطبيقية هامة وكبيرة (بُعيد ماركس) على أيدي زملائه وأجيال من الماركسيين الألمان والروس، وخاصة محاولات وتجربة لينين وعموم التجربة الروسية، على الرغم من خصائصها المحلية البارزة والمعروفة.

كما تعرضت الماركسية إلى التخريب والتشويه والتفريغ بعد السيطرة والتجربة الستالينية المتخلفة، من الناحية النظرية والتطبيقية، والمتعارضة مع جوهر الماركسية الإنساني والحداثي في جميع مجالاتها ونواحيها، وما نتج عنها مما يمكن تسميته، تجاوزاً أو مؤقتاً، (الماركسية

السوفييتية) البائسة والرثة. كما كانت تجربة الأحزاب الشيوعية العربية فقيرة، بل محدودة وبائسة، في المجال النظري والنقدي، إلّا في حالات نادرة وفردية ومتباعدة جاءت من داخلها ومن خارجها. والتجربة هنا صدى باهت للماركسية السوفييتية المتخلفة، كانت تستلم تعليمات وأوامر (نظرية وسياسية) جاهزة من المركز السوفييتي البعيد، بل الغريب، عن الواقع العربي وشروطه ومتطلباته!!

وكانت النتائج مروّعة في أغلب المراحل والتجارب والنهايات التي وصلت إليها حركتنا الشيوعية العربية، على الرغم من وجود محاولات نقدية جريئة ومؤثرة، على قلتها، قام بها سليم خياطة وإلياس مرقص وغيرهما للخروج على النمطية الرسمية التقليدية.

وعن بداية ابتذال وتحنيط الماركسية، فقد جرت المحاولات الأولى أيام ماركس وبوجوده، وقد قال عنها إنه ليس بماركسي (بهذا المعنى)، وتعرضت قضية الاجتهاد والتطوير الحيوية والضرورية للماركسية إلى تعثر ربما يصل إلى درجة التوقف، ولم تجرِ الاستفادة من إمكانيات الدول والأنظمة التي أعلنت تبنيها للماركسية، ولم تنشأ المراكز الأكاديمية والبحثية الرصينة لدراسة القضايا الحياتية والعلمية المعاصرة، وتآكلت تدريجياً المدارس التي تصدّت لهذه المهمة الصعبة بسبب البيروقراطية والترهل، وحتى الفساد الإداري والتساهل والإهمال المقصود وغير المقصود.

بعد هذا العرض السريع والمكثف لبعض قضايا الماركسية ولطبيعتها وإمكانياتها المستقبلية الفعلية وقدرتها على طرح ومتابعة الأسئلة الكونية المتكاثرة والمتراكمة والمتروكة منذ عقود طويلة، ندخل إلى مساهمة الدكتور شعبان في هذا المجال، وهو يحاول، باجتهاد

جديد ونادر (خاصة في منطقتنا)، فتح ومعالجة قضايا الماركسية المتشابكة والمعقدة، الوردية منها والرمادية، من الجذور الأولى حتى أغصان الشجرة الطرية واليابسة، وما هو حيوي وفعال من جوهرها ومنهجها الجدلي النقدي إلى ما تقادم وتعطل وتوقف منه بسبب التطورات والتبدلات الكونية الخارقة، بالاستناد إلى الاكتشافات العلمية المذهلة التي حصلت منذ قيام «الماركسية الحية، كأداة ومنهج، التي تختلف عن الماركسية الطقوسية»[3].

لذلك فإن شعبان يقوم بدراسة وفحص مصادر وأسس الماركسية الأصلية (أي ماركسية ماركس) ويرصد نواقصها ونقاط الضعف الفعلية منذ البداية، إلى جانب مصادر القوة المعرفية التي لا تزال تعمل بشكل فعال وباهر. وفي هذا الصدد، عالج الموضوع الأساسي في الماركسية وجوهرها الكوني والتاريخي، الذي هو منهجها النقدي، وسار في بحثه مع هذا المنهج النقدي وبموازاته وتقاطع معه، واقترح (الوضعية النقدية) كتعديل للمنهج الجدلي النقدي، وهذا يحتاج إلى نقاش وفحص وإلى بحث مستقل لتأكيد قيمة وصحة هذه الأطروحة من عدمها، وعندئذ سنعرف ما إذا كانت (الوضعية النقدية) إضافة سليمة ودقيقة ستفيد الماركسية (الجديدة) أم هي استطالة غير ضرورية وزائدة وربما متناقضة مع جوهر المنهج الماركسي النقدي.

وينعى الدكتور شعبان الماركسية (المتحفية) المتيبسة والجامدة وافتراقها الأكيد عن الماركسية، كما يرفض الماركسية الأصولية الجامدة والماركسية التقليدية الخائبة وكل (الماركسيات) المبتذلة التي لا تشبه ماركسية ماركس ولا تقيم علاقة سليمة معها ولا تعتمد على العقل الجدلي المنفتح. كما ينتقد بشكل صارم مواقف بعض المثقفين

الماركسيين السابقين الذين انتقلوا إلى مؤيدين لمشروع الاحتلال والعولمة بنسختها الرأسمالية الصريحة، بينما يشيد الدكتور شعبان، في مكان آخر، بجهد الفيلسوف الفرنسي ألتوسير في فهم وتطوير الماركسية، مشيراً إلى المصير المأساوي الذي لاقاه ودُفع إليه في ظل ظروف واختلاطات غير طبيعية.

وعلى صعيد آخر، يتطرق الدكتور شعبان إلى معالجة مسائل حسّاسة، مثل الدولة والدين والجانب النفسي في الماركسية، ويرى أنّ ثمة سرعة ونواقص وطوباوية في تناول هذه القضايا الحساسة والهامة في تكوين المجتمعات وسيرورة التاريخ ومساراته، ويؤكّد على أنّ ماركس وإنجلز كانا قد وضعا أسساً جديدة وهامة في طبيعة الدولة ووظيفتها ومستقبلها، واعتبرا أنّ «الدولة أداة قمع وسيطرة بيد الطبقات المستغلة»، وكانا يحلمان بأشكال إدارية جديدة، بعد التخلص من دور وخصائص الدولة القديمة.

وكان على الماركسيين متابعة ودراسة التطورات القانونية والسياسية والإدارية في طبيعة وشكل الدولة الحديثة، وعدم الاقتصار على ما كتبه ماركس وإنجلز، وهذا التحديد سليم إلى أبعد الحدود لرصد ظواهر اجتماعية وسياسية كبيرة من وزن دور وطبيعة ووظيفة الدولة، تاريخياً واجتماعياً وحقوقياً وسياسياً.

في محور آخر هام يعالج الدكتور شعبان قضية هامة وملحة هي قضية الحرية والثقافة والإبداع، ويتناول تكوين المثقف ودوره الاجتماعي والفردي وشروط عمله، باعتبار أنّ «المثقف هو تعبير عن حالة الوعي الإنساني في ظرف تاريخي محدد»،[4] ويعود إلى المثقف العضوي، كما ورد في أطروحة غرامشي الماركسية عن المثقف، وحالة المثقف

الاجتماعي النقدي والمثقف الكوني، في إشارة إلى محاولة هادي العلوي للتأسيس والتأصيل في هذا المجال، ويعرض لنماذج ثقافية وشخصيات وتجارب كثيرة ومتباينة، وعلى مستويات متعددة، ويتطرق إلى الدور التنويري للمثقف، خاصةً في المجتمعات المتخلفة التي تتطلع إلى التطور والتنمية والديمقراطية وبناء مجتمعات مدنية حديثة، وإشكالات العلاقة بين المثقف والسياسي والمثقف والسلطة، ويدافع عن الدور الأساسي والأول للمثقف في كل العمليات الاجتماعية السياسية، كمبدع فردي وهادي ومتمرد وناقد على طريق التقدم، يمارس عمله في فضاء مفتوح من الحرية التي هي «فهم الضرورة» وهي ضرورة بذاتها، لا تعطى أو تمارس وفق «مساطر وأسرّة وأحذية صينية ضيقة» أو شروط مسبقة، أو وفق الممنوع والمسموح فيما تقرأ وتكتب وتفكر به (ربما فيما تأكل وتشرب وتلبس، كما يريد بعضهم) أو حسب الأوامر والتعليمات (الجدانوفية) الجائرة التي أضرت بالثقافة والأدب والفن وهدّدت قضية الإبداع بالصميم، حيث يمرّ كل شيء من خلال عين الرقيب الصارمة والتعليمات المسبقة التي يفرضها عقل ضيق ومحدود على عقل منفتح وخلاق، وحيث يصل التناقض والتصادم ذروته وينهار ويتلاشى مشهد (الواقعية الاشتراكية) من الوجود.

وقد ضاعت كتب وروايات وأشعار وأفلام رائعة على بعض الماركسيين المدرسيين بسبب تلك التعليمات والتصورات البائسة، بينما الثقافة، كما هي في جوهرها الطبيعي، عالم متعدد ومفاجئ بجديده، وحديقة الثقافة المتنوعة تتطلب فضاءً طبيعياً ومفتوحاً، حيث لا سقف للفضاء، «لندع ألف زهرة تتفتح» و«لنزرع حديقتنا بالأمل» ضد كلّ أشكال الاستلاب والصمت والعزل.

إنّ الآراء التي يطرحها ويثيرها الدكتور شعبان عن المثقّف والثقافة والسياسة الثقافية هامة وجديدة ونابعة من اهتمامه وانشغاله بالثقافة، كمنجز للعقل، في مستوياته وتفاعلاته المحلية والعربية والعالمية، وفي طابع الثقافة الفردي والإنساني والتاريخي الواسع والعميق، ضمن شرط الحرية.

أودّ التوقف أمام مسائل هامة أخرى درسها الدكتور شعبان بشيء من التفصيل والتدقيق والخصوصية وساهم بآرائه ومشاركاته المتميزة عنها، وهي من المسائل النظرية والتطبيقية المباشرة للفكر السياسي التطبيقي، وهي قضايا خلافية قديمة أيضاً نشأت نتيجة أخطاء ونواقص نظرية وسياسية معروفة، كالمواقف من القضية القومية والوحدة العربية الكيانية والقضية الفلسطينية والمشكلة الكردية في العراق وفي المنطقة، والتي تزداد أهمية حالياً بسبب ما تتعرض له شعوبنا ومجتمعاتنا من دورة جديدة وعنيفة من الاستغلال والتبعية والتخريب والتعطيل.

وما دامت الحركة الشيوعية العربية تعمل في البلدان العربية وتواجه واقعها المتعين والمحدد كان عليها أن تدرس الظروف والأحوال الاجتماعية والتاريخية والجغرافية والثقافية، بدقة وعمق، وفق المنهج الماركسي النقدي، لتطرح برامجها ومهامها السليمة على الناس والمجتمع، ولتكون حركة سياسية وثقافية، تنويرية ونهضوية، جادة وفعالة، تعالج، بشكل تدريجي ثابت، طبقات من التخلف والخراب والقطيعة مع الحاضر ومع التقدم والحداثة، وتتبنى مصالح وحقوق الكادحين العرب الملحة والحقيقية وتدافع عنها، وليست مؤسسات معزولة وهامشية أو حركات متعالية ومنفصلة عن هموم مجتمعاتها، كما حصل في بعض تجاربنا.

من البديهي القول إنّ الأممية والمبادئ الإنسانية لا تتعارض مع الطموحات القومية والتحرر القومي للشعوب المضطهدة، لكنّ هذه العلاقة وهذه الرؤية تختلف، من حيث جوهرها، وأفقها الديمقراطي والتقدمي الجديد، بالنسبة إلى الماركسيين، عن الرؤية القومية التقليدية الموجودة على نطاق واسع، وهذه ناحية جوهرية وليست شكلية.

لقد عالج فهد قضية الوحدة العربية في كراسه (الوحدة العربية والاتحاد العربي) وكتب حول القضايا القومية للشعب العربي وعالج القضية الفلسطينية ووقف ضد الصهيونية باعتبارها (حركة عنصرية وربيبة الاستعمار في منطقتنا)، كما عارض ورفض قرار التقسيم عام 1948، على الرغم من موافقة الاتحاد السوفييتي عليه، وعلى الرغم من ظروف السجن التي لا تتيح له حرية الاطلاع والدراسة الدقيقة والمعمقة للأمور والتطورات، كما خارج السجن.

وكانت تلك بداية تأسيسية هامة وسليمة، وكان ينبغي تطويرها وتعميقها، لكنّ تراجعاً خطيراً حصل بعد غياب الرفيق فهد، لا سيّما بإعدامه عام 1949، كما تعمّق الخلاف السياسي العنيف، الذي تفجر بعد ثورة 1958، بين الحزب الشيوعي العراقي وجميع الأطراف القومية الأخرى، حيث طغى على كلّ شيء في العراق، وقدّم الموقف السياسي الآني على الرؤية الموضوعية والتاريخية المطلوبة، على الرغم من وجود التقرير السياسي، الصادر عن الكونفرس الثاني عام 1956، الذي عالج المهام القومية على نحو متقدم ودقيق، كما صدر لاحقاً موقف متطور ورصين وواضح من القضية الفلسطينية تبنته القيادة المركزية للحزب الشيوعي العراقي بعد انشقاق عام 1967، وكانت هناك مواقف ماركسية (سورية ولبنانية) متطورة وجديدة عالجت هذه

الموضوعات الحساسة، ودارت حولها صراعات وانقسامات شديدة.

يفتح الدكتور شعبان ملفات القضايا القومية والوحدة العربية بأفقها الاشتراكي والديمقراطي، وفق المنهج الماركسي النقدي، وهو ما غاب أو ضعف عند غالبية الماركسيين العرب، ويشرح نشاطاته وموقفه الواضح من القضية الفلسطينية، دون خوف من التهم الجاهزة بخصوص (المواقف البرجوازية والقومانية) وغيرها، بكلّ ما يتّسم به هذا المنطق من تهافت وسطحية وسذاجة بالغة. وهو يرفض رفضاً تاماً قرار التقسيم الذي كان خطوة خطيرة على طريق تنفيذ المخطط الصهيوني على الأرض الفلسطينية وفي منطقتنا العربية، ولا يقبل بالرأي القائل إنّ قرار التقسيم كان حلاً مقبولاً ومعقولاً لإنهاء مشكلة الصراع العربي الفلسطيني - الصهيوني، وكان يمكن له أن يوقف الكثير من التداعيات والخسائر المضاعفة التي حصلت لاحقاً، كما يدّعي بعضهم. فهو يعتقد بعكس ذلك تماماً، ويعارض جميع التبريرات والشروحات والمتون الناقصة. وأعتقد أنّ هذا الرأي سليم والموقف دقيق، خصوصاً وأنّ قرار التقسيم لم يكن نهاية أو إيقافاً للمشروع الصهيوني المستمر إلى الآن، بل كان حلقة أساسية من حلقاته المستمرة في حروبه وعدوانه واستيطانه وتوسعه ومحاولة فرض حل صهيوني بدعم أمريكي غربي على الفلسطينيين والعرب.

ويتناول شعبان القضية من نواحيها التاريخية والحقوقية الواضحة، وليس القبول بالأمر الواقع الذي صنعته ظروف وخطوات معروفة، ويمكن لهذا الواقع أن يتغير ويتبدل بالمواقف والإمكانيات الوطنية والقومية وبالعمل الوطني والقومي السليم والتمسك بالحقوق والمصالح العادلة، وليس بالحل والحال السابق والحالي للأنظمة العربية

المتهالكة والمجتمعات المقموعة والمفككة، في ظلّ وعي مشوّه ومزيّف ولحظة ارتكاس تاريخي لم يجر تجاوزها إلى الآن، عبر إنجاز مشروع النهضة والتقدم والعمل الجاد على دخول التاريخ ومعالجة وتجاوز المشاكل المتراكمة.

ويفتح الدكتور شعبان ملف القضية الكردية وتاريخها في العراق والبلدان التي يتواجد فيها الشعب الكردي، ويطرح رؤيا متقدمة، ماركسية ووطنية، ويشير إلى موقف الحركة الشيوعية واليسار العراقي المتقدم من المشكلة الكردية، وفق رؤية فكرية وسياسية متقدمة بالنسبة إلى جميع المواقف الأخرى، وهو يتقدم أحياناً على موقف الحركة القومية الكردية، ويشير إلى الأخطاء والنواقص والإخفاقات التي رافقت هذا العمل الطويل والمعقد والمتحول، وذلك من موقع الاعتراف والنقد الذاتي لقصور بعض ممارسات الحركة الشيوعية.

ويتابع الدكتور شعبان تطور الشعارات في القضية الكردية من شكل الإدارة المحلية إلى الحكم الذاتي وعلاقته بالديمقراطية في العراق وصولاً إلى شعار الفيدرالية التي يؤيدها، ويشرح، بتفصيل دقيق، أشكالها وقيمها الحقوقية والسياسية والإدارية، والتجارب العالمية المطبقة، ويدرس النموذج المقترح في العراق لحلّ المشكلة الكردية في بلادنا، ويحدّد النواقص التي رافقت التجربة وتشريعاتها، والخلل السياسي الناتج عن الاحتلال والمحاصصة الطائفية والقومية، ونواقص الدستور وظروف صياغته وتمريره، وهو بذلك يعطي وجهة نظر متقدمة لحلّ المشكلة الكردية، ارتباطاً بوضع وطني يحقق مصالح البلاد العليا أولاً، ويحلّ المشكلات الموروثة والجديدة حلاً وطنياً ديمقراطياً، بشكل تدريجي متوازن، ويحدّد تجارب وأخطاء عديدة وكبيرة، وينتقد

محاولات استغلال الظروف الشاذة التي يمر بها بلدنا لتحقيق مصالح وأغراض قومية ضيقة، ويشير إلى التدخلات والعوامل الخارجية ودورها في الضغط على الوضع الداخلي. والدكتور شعبان مطّلع، منذ وقت بعيد، على تفاصيل وخفايا القضية الكردية، ويعرف قادة وأطراف الحركة القومية الكردية، مما يتيح له فرصة إعطاء رأي وطني دقيق ومتطور وجريء في الوقت نفسه، كما فعل في السابق وكما يفعل الآن.

لقد تناول الصديق عبد الحسين مواضيع شخصية وإنسانية عديدة، وتحدث عن مسائل الدين والجنس والهوية وتكوينها وإشكالاتها، وتحدث عن المرأة التي قال فيها كلمات رائعة وجميلة، وتطرق إلى الحب الإنساني الراقي بين المرأة والرجل.

إنّ ما تناوله وأجاب عنه الدكتور شعبان، من خلال الأسئلة الهامة التي طرحها المحاور خضير ميري، يكتسب أهمية كبيرة، خاصةً من حيث جرأته وجدّته وجديته، في ظلّ تراجع اليسار والمستوى العام لليساريين القدماء والحاليين، والتوقف عن طرح أسئلة إشكالية جديدة، والصمت إزاء ملفات ومشاكل متراكمة ومتروكة في دهاليز التجربة، عبر المنع والتشكيك والتشويش، حيث بقيت أمور كثيرة غامضة ومن غير أجوبة شافية وكاملة، في التجارب النظرية والسياسية والعملية، يتصدى لها الدكتور شعبان ويفتحها بوضوح ويعرضها للشمس والضوء والنقاش، وهنا تكمن قيمة التجربة والمحاولة التي قام بها. فلنتصور قيام عدد كبير من الماركسيين واليساريين بهذه المهمة الضرورية، النظرية والسياسية والشخصية، والقيام بعملية مراجعات ونقد ومكاشفات، دائمة ومستمرة ومفتوحة، لا تترك أو تتجاوز أي شيء من المحرم أو الممنوع والسري، لنرى حصاد قرن من الزمن الثمين، ونرى

النتيجة والمآل وما صنعته أيادينا، وما هو مطلوب حالياً وفي المستقبل، ونحن نعيش كارثة وطنية عميقة في العراق، ونعيش وضعاً عربياً رديئاً ومفككاً ومؤسفاً.

الحياة الطبيعية والعقلية والإنسانية لا تتوقف عند حدّ أو نقطة ولا تكتفي بنظرية أو اكتشاف، مهما كانت قيمته وقدرته الآنية، وهي مستقبلية بطبيعتها وجوهرها المتحول ما دامت تسير إلى الأمام دون تردد أو توقف، بعد أن تفهم وتستوعب الماضي بكل تفاصيله، كي تذهب به وتنقله إلى المستقبل، وهنا تتم عمليه الاستمرار والتحول. هذا ما وجدته في كتاب المفكر عبد الحسين شعبان، وما يطرحه ويولّده من خلاف واختلاف وأسئلة كثيرة جديدة، وما يثيره من جدل.

من المفارقات الملفتة والظريفة نلاحظ أنّ طاقة وقدرة الرفيق شعبان على التأليف والكتابة قد ازدادت وانطلقت وتنوّعت بعد أن تخلّص من قيود وسلاسل المؤسسة الحزبية التقليدية، وحاول تحقيق الفضاء الفردي الحر، ولعل تلك المؤسسة والمدرسة لا تهتم بالأسئلة والنقد، بل تمنعها وتحاربها أيضاً، من خلال قمعها ومحاربتها للرأي الآخر مهما كان صحيحاً أو بسيطاً، وتلك معضلة عقلية وإنسانية خطيرة. لذلك لم يجرِ الاحتفال والاهتمام بمنجز الدكتور شعبان الذي ساهمت فيه مؤسسات وهيئات ومراكز أبحاث وجامعات وشخصيات، في حين التزمت المؤسسة القديمة وتفرعاتها الصمت أو التنكّر. وبقدر غيظها وحراجة موقفها، حاولت إهمال أو عدم متابعة ما أثاره الكتاب من ردود فعل وتقييمات شملت مراكز أبحاث ودراسات ومؤسسات وجمعيات وشخصيات ماركسية وغير ماركسية، على الرغم من جوهره الفكري الماركسي. ولعلّ بعض التوجيهات قد صدرت بالتجاهل المقصود

لعمل فكري استحق القراءة والنقد ممن يدّعون أنهم لا يزالون يحملون اسم الشيوعية، وتلك وسيلة بالية، لكنها لا تزال فاعلة بالنسبة إلى الفريق الرسمي الذي لا يفلح في شيء سوى في تلك الممارسات العدائية والكيدية.

أخيراً، فإنّ حالة الماركسية (العراقية والعربية) وحالة اليسار(العراقي والعربي) بحاجة إلى جهود استثنائية كبيرة، منظمة ومتطورة، للخروج من الوضع الحالي والأزمة الحالية الشاملة، وترك التردد والانتظار، والعودة إلى الواقع والناس والتاريخ، كما تريد الماركسية. ولعلّ جهد ونشاط الرفيق شعبان، الفكري والسياسي، يصبّان في هذا الاتجاه. أتمنى للدكتور شعبان الاستمرار في مشروعه الفكري النقدي وتطبيقاته الكثيرة والمتنوعة، وأن يقوم بجهد فردي وجماعي لمراجعة ومعالجة ونقد عدد من القضايا الشائكة والأسئلة والتجارب الشخصية والعامة السابقة التي يمكن طرحها في مجالات وأماكن ومناسبات أخرى، شرحاً وتفسيراً للوضعية النقدية في الماركسية التي تستدعي المزيد من النقاش والجدل بشأنها، اتفاقاً أو اختلافاً، تأييداً أو معارضة، لكنها مسألة جريئة تستحق التوقف عندها إذا أردنا تقديم قراءة نقدية للماركسية، سلباً أو إيجاباً.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص17.

(2) تحطيم المرايا، ص19.

(3) تحطيم المرايا، ص47.

(4) تحطيم المرايا، ص89.

تحطيم المرايا والأسوار(*)

د. وليد الزبيدي(**)

قبل سنتين من بدء حقبة تحطيم الأسوار التي يعيشها الآن الشارع العربي أعلن المفكر الدكتور عبد الحسين شعبان تحطيمه للمرايا، وهو ما تضمّنه كتابه الذي صدر عام 2009 بعنوان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، وأثارت الآراء والأطروحات التي وردت في الكتاب الكثير من النقاش والجدل وردود الأفعال، لا سيّما قراءته الفكرية المعمّقة للماركسية، حيث امتدّ التأمل فيها سنيناً طويلة، حتى أقدم د. شعبان، بعد تراكم كثيف وتطوّر تدريجي وحوار مع الذات، كما يقول، أن يطلق ثورته، وإنْ جاءت على الورق، إلّا أنها حملت دويّاً فكرياً واسعاً، لا سيّما أنه حاول نفض الغبار عن أكثر من لوحة وزاوية، مضيئاً بقعاً معتمة، متوصّلاً إلى استنتاجات جريئة ومراجعات نقدية مهمة، حين قرّر أنّ «ماركس هو بداية الماركسية وليس نهايتها، وأنّ الماركسية

(*) الأساس في هذه المادة مقالة نشرها في 18 أيلول (سبتمبر) 2011 في جريدة الوطن العمانية.

(**) كاتب وإعلامي عراقي.

ليست تمامية وبحاجة إلى نقد وتطوير». ولعلّ هذا المدخل، بحدّ ذاته، يحتاج وقفة خاصة لأنه سيبني عليه الكثير من الاستنتاجات، وقد يكون مناسباً تفكيك ما توصل إليه شعبان من خلال ثلاث نقاط متداخلة، وفي هذه النقاط الثلاث يسعى إلى تقديم مشروعه التأسيسي، فهو في المؤشر الأول يرفض الجمودية التي لا تعني، في ميدان الفكر، سوى الاتكالية، وهذه تفضي إلى التحجّر. ولعلّ التأكيد على أنّ مؤسس الماركسية هو البداية يعني أنها مفتوحة وقابلة للإضافة والحذف، وليس كما فعل بعض الماركسيين يوم اعتبروها ـ أي الماركسية ـ عمارة مشيّدة من الخرسانة، فوضعوا لها حدوداً وقوالب تحول دون الإضافة إليها أو ترميمها أو تجديدها، أي أنهم أقفلوا على خزانتها بأكثر من مفتاح، وكما كان التعبير السائد، للحفاظ على «نقائها»، وربما «عذريتها»، ولعلّ ذلك لا يعني سوى إغلاق باب التفكير والعقل، واعتبار نصوص ماركس سرمدية وصالحة لكلّ زمان ومكان، وهو ما ينتقده شعبان ويعتبر مثل تلك الأطروحات أقرب إلى اللاهوت، حين يتم تديين الماركسية لتصبح أقرب إلى أدعية أو تعاويذ أو نصوص مقدسة، ويتم حفظها عن ظهر قلب دون الأخذ بنظر الاعتبار سياقاتها التاريخية.

وإذا ما عرفنا أنّ الفكر يتفاعل مع المعطيات والمستجدات والمتغيّرات، وتلك سمة التطور، حيث لا يتجمّد بدرجة حرارة لا تسمح له بالتململ، فكيف يمكن اعتبار التعاليم التي جاء بها ماركس في القرن التاسع عشر صالحة للقرن الحادي والعشرين مثلاً. ولعلّ في هذا المنطق تأويلاً دينياً يرفضه شعبان، بل يعتبره ضد الماركسية وضد ماركس بالذات. وإذا كانت بداية الماركسية التي أسسها ماركس حيوية

وفاعلة؛ فذلك بحكم المنهج، كما يقول، وليس بحكم التعاليم التي كانت تصلح لذلك العهد وليس لعصرنا الراهن، الأمر الذي يسلط عليه الباحث الضوء، خصوصاً كثرة الحديث عن الماركسية اليوم وعودة النقاشات الدائرة في فلكها، وهو ما أفرزته الأزمة الاقتصادية العالمية، ولعلّ ذلك تأكيد جديد على أنّ تلك البداية الناضجة كان الأساس فيها هو المنهج وليست التعاليم، كما يذهب إلى ذلك الكاتب.

كما أنّ ماركس لم يعلن إغلاق الأبواب على الماركسية، وهذا هو المؤشر الثاني، لأنّ ذلك يعني إعلان وفاتها، في حين أنَّ الجدل يقتضي الانفتاح على الآخرين لكي يبقى الفكر نابضاً عبر العقود والقرون. وبهذا فإنّ تأكيد الدكتور شعبان على أنّ الماركسية ليست تمامية يفتح نوافذ جديدة أمام بعض المترددين في خوض أعماق الماركسية أو الذين يخشون نقدها، ويشجّع آخرين، ممن تمسّكوا بنوع من القدسية التراكمية، على التفكير وعدم البقاء في دهاليز محدّدة طالما اعتقد كثيرون أنها مضاءة بجميع جوانبها دون أن يدركوا أنّ قيمة الفكر هي بالبحث في جوانبه المعتمة، وإذا أصبح بكامله تحت الضوء لا بدّ من تشريح ومراجعة جديدة بغرض خلق نقاط خلافية، وهو السبيل للإبقاء على الفكر حيوياً وتفاعلياً.

وفي المؤشر الثالث يقرّ بأنّ هذا الفكر بحاجة إلى نقد وتطوير، وهذا أمرٌ مسلم به، وخلاف ذلك، فإنّ التغليف بالقدسية يعني التحجّر وعدم الاستنارة بكلّ ما هو جديد، لأنّ الظرف الاجتماعي والاقتصادي الذي ظهر فيه ماركس في القرن التاسع عشر يختلف كثيراً عمّا يعيشه الناس في مطلع القرن الحادي والعشرين، وإذا كانت للثورة الصناعية تأثيراتها وانعكاساتها الكثيرة على حملة راية الفكر وعموم المجتمع، فإنّ

ثورات عديدة اشتعلت في حياة البشرية، من بينها الحروب الطاحنة في بداية القرن العشرين ومنتصفه وحروب متفرقة أخرى، ومع نهاية القرن العشرين انطلقت ثورة المعلوماتية الهائلة بجميع جوانبها وتأثيراتها، وفوق كلّ ذلك خضع الفكر الماركسي ذاته للنقاش مطوّلاً بعد انهيار تجربة الاتحاد السوفييتي وتفككه مطلع تسعينيات القرن الماضي، فأصبح النقد حاجة وليس بطراً، كما يعتقد بعضهم، أو تحرّشاً، كما يبغي أصحاب نظرية ترك الأفكار معلّبة دون مقاربة جوهرها المتجدد.

وبهذا الصدد يؤمن الدكتور عبد الحسين شعبان أنّ الماركسية المستقبلية يجب أن تكون مختلفة عن ماركسية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ولعلّ هذا الرأي ليس فرضية مجرّدة، بل إنّ تحطيم المرايا يعني، من بين أهم ما يعنيه، أنّ الفكر يجب أن يتجدّد بما يتلاءم ومستجدّات الحياة وتطوّرها وتداعيات الثورة العلمية ـ التقنية، خصوصاً في زمن العولمة وانعكاس ذلك على مختلف مسارب الحياة.

في (تحطيم المرايا) يمزج الدكتور عبد الحسين شعبان بين تجربة شخصية عاشها، متفاعلاً ومتعمّقاً ووجدانياً في الفكر من خلال الانتماء والممارسة، وبين رؤية الباحث والمفكّر. هذا المزج منحه القدرة على تفكيك الفكر بعمق وملامسته بحرص والدخول إلى معترك قد لا يجرؤ كثيرون على الخوض فيه، فقد كانت التجربة واسعة وطويلة، ولم تمرّ بطرق السير وفق ما يرسمه الآخرون، بل إنّ الخطوات كانت تأملية أكثر من كونها ممارسة انحيازية روتينية، كما أنّ الرؤية الثاقبة ترصد المسار وتقارن بمدارس فكرية ومناهج ورؤى، ويشرح ذلك بقوله: «إنّ مهمة الكتاب هي المعرفة والبحث عن الحقيقة، من خلال قراءة انتقادية ارتجاعية للماضي».

يؤمن الدكتور شعبان أنّ المعرفة وعاء الفكر، وأنّ مفهوم المعرفة هو الانفتاح والتفاعل والرصد والإضافة، وفي كلّ ذلك فإنّ الذي يسعى إلى ولوج العوالم الكبيرة يجب ألّا يسير في المسارات التقليدية، لأنه سيصل إلى ذات العوالم التي وصل إليها آخرون من قبل، ما يلغي الاكتشاف ويحول دون أي إضافة جديدة، وهو ما خالفه شعبان كثيراً.

لقد اختار المؤلف، في كتابه الذي جاء على شكل حوارات معمّقة وواسعة أجراها معه الكاتب والباحث العراقي المتميّز خضير ميري، الخروج على المألوف، فكان العنوان (تحطيم المرايا)، وهو تأكيد على ضرورة ولوج عوالم جديدة لا تنفصل عن سابقاتها، أي نقد الماركسية بماركسية جديدة منفتحة وقابلة للإضافة، لكنّ ذلك لا يعني أنّ عليها التمسّك بركائزها التي أصبح بعضها قديماً عفا عليه الزمن. ولعلّ التحطيم هنا يعني الثورة، أي الغوص في الأعماق، وليس تغييراً شكلياً بالانقلاب على المظهر، وإنْ استدعى الأمر إلغاء بعض الثوابت بهدف منح الكثير من النبض والتفاعلية لهذا الفكر الذي ظلّ شعبان متمسكاً به وناقداً له.

أعتقد أنّ الدكتور عبد الحسين شعبان قد فتح نافذة تحتاج الكثير من التأمّل والتفاعل معها، فالذي يحطّم المرايا مطلوب منه إعادة ألواح أخرى قد لا تكون مرايا إلّا أنها تسدّ الفراغ الناجم عن التحديث في الفكر وفي الممارسة، وتلك مهمة جدير بأن يخوضها الباحث على نفس الدرجة التي حاول فيها تحطيم مراياه.

إشكالية العلاقة بين الفكر والممارسة
في نقد كتاب
(تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)

د. مهدي جابر مهدي(**)

ينطلق علم السياسة، عند تحديده للفكر السياسي، من فرضية مفادها أنّ هناك ثلاثة أركان رئيسية مترابطة: الإنسان(المفكر) والفكرة (موضوع التفكير/الظاهرة/المشكلة) والركن الثالث هو البيئة (المحيط). فالإنسان يتفاعل مع بيئته عبر دراسة وتحليل الظواهر المختلفة ليحدد، بالتالي، موقفه منها. والدكتور عبد الحسين شعبان، عبر حواراته في كتاب (تحطيم المرايا)، قد جسّد هذه الأركان الثلاثة، وقدّم لنا حصيلة تفكيره وجهده وخبرته في المجالين النظري والعملي، كباحث وأكاديمي موسوعي وسياسي خاض تجارب حياتية واسعة في حركة اليسار العراقي وخاصة الحزب الشيوعي العراقي، واستند إلى منهجية علمية باعتماد تقنيات وطرق تقوم بوظيفة فحص الظواهر والمعارف وتدقيقها وإخضاعها للتحليل والاستنتاج.

احتوى الكتاب على مجموعة واسعة من القضايا تكاد تكون أوسع

(*) أستاذ جامعي في كلية القانون والسياسة (جامعة صلاح الدين ـ إربيل) وعضو سابق في المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي، وعُرف باسم الرفيق سامي خالد.

من عنوانه الفرعي (في الماركسية والاختلاف) وباعتقادي يحتاج الكتاب إلى عنوان فرعي آخر يعبّر بدقة عن مضمونه، وأقترح أن يكون (آراء ومواقف). وتضمّن الكتاب، في أقسامه الثلاثة، تسعة موضوعات رئيسية وعشرات القضايا الفرعية، من الماركسية والحداثة وما بعدها، مروراً بالثقافة والدين والهوية والمرأة والحب والجنس، إلى الماركسية والقضية الفلسطينية والمسألة الكردية.

في هذه المحاور وغيرها تميّز تناول الدكتور شعبان بالجرأة والعمق، سواء اتفقت معه أم اختلفت؛ فكان متميّزاً في تناوله تلك الموضوعات التي شغلت اهتمام ليس فقط العراق بل منطقة الشرق الأوسط والعالم، ليقدّم لنا ثمرة جهد فكري رصين مقرون بتجربة عملية ثريّة.

عند محاولة الكتابة عن أطروحات الدكتور شعبان في مراياه تواجهك صعوبة تناول الموضوعات التي تطرّق إليها لسعتها... نعم يصعب عليّ تناول المحاور التي تضمنها الكتاب، لذلك سأقف بتركيز عند بعضٍ منها، خاصةً تلك التي أثارت اهتمامي. فكما عرفت الدكتور شعبان جريئاً في مواقفه عرفته أيضاً متميّزاً بسعة الصدر في الاستماع إلى آراء غيره؛ فعبر الحوار يمكن الوصول إلى ما هو أدقّ وأفضل، وبثقافة الحوار يمكننا إشاعة الديمقراطية كمنهج وقيمة، وهذا ما أكّده الدكتور شعبان أكثر من مرة في حواراته.

أولاً ـ التجربة والمواقف:

يحدّد الدكتور شعبان موقفه الفكري من مختلف الظواهر وطريقته في التعامل معها، ويعلن تفرده وتمايزه واختلافه على الرغم من وجوده

فيها، حيث يقول في: «قد تجد نفسك جزءاً من كيان أو تكون فيه فعلاً دون أن تكون منه، تختلف وتتصارع، تتقدم وتتراجع، تخطئ وتصحح، لكنك تشعر باللااستقرار أو اللايقينية»، ويواصل القول: «الحوار مع الذات ومع التاريخ هو استعادة ومراجعة لمنولوجات داخلية ووقفات تأملية لفحص الأخطاء الكبرى والصغرى... كنت كثيراً ما أجد نفسي خارج المؤسسة حتى وإن كنت داخلها، لكنني لا أريد أحياناً أن أحسب نفسي عليها لأنني أختلف معها كثيراً أو أشعر، في أحيان كثيرة، أنني لست منها... كان شعوري أنّ المؤسسة تفقد الإنسان خصوصيته الفكرية»[1].

أكثر من سؤال يبرز لدي عند قراءة وتأمل هذا الرأي، آخذاً بالاعتبار أنّ الدكتور شعبان مرّة يقول أحياناً وثانية يقول أحياناً كثيرة وثالثة يستخدم التعبير المطلق، منها: لماذا يطلق الباحث هذا الحكم الرافض للمؤسسة ـ وأنا أفهم أيّ مؤسسة يقصد ـ بكلّ ما فيها من إيجابيات وسلبيات؟ هل بسبب مراراته ومعاناته الشخصية (الذاتية) منها؟... ولماذا لا يأخذ بالاعتبار البعد المتعلق بالتنشئة الفكرية التي أرستها تلك المؤسسة في حياة الآلاف؟

يمكنني القول إنه لا يصحّ انتقاء جانب من العلاقة ـ على افتراض أنه سلبي ـ وترك كل ما هو ايجابي مهما كانت نسبته، سواء في الجانب النظري والفكري والثقافي أم على صعيد الممارسة العملية. وأعتقد أيضاً أنّ الدكتور شعبان قد استفاد وتأمل واغتنى من الجانبين معاً، على الرغم من أنه لا يخفي مراراته من بعض الممارسات الخاطئة، وإني أشاركه ضرورة عدم الاستسلام لها.

ومن جديد يبرز السؤال المتعلق بالمؤسسة وبالمسؤولية عن

المصير الذي آلت إليه... هل علينا إغفال الظروف التي لازمتها وانبثقت فيها والمؤثرات العديدة التي تركت بصماتها عليها. لا أقصد بذلك تبرير الأوضاع والمواقف، بل تفسيرها، فتلك الظاهرة ليست إلّا نتاج بيئة وظروف محدّدة وزمان ومكان وأناس عمل الكثير منهم بنكران ذات وتضحية عالية دون أن يدركوا خلفية وأبعاد الظاهرة الفكرية.

ثانياً ـ الماركسية: الفكرة والتطبيق

كثيرة هي القضايا المتعلقة بالماركسية، كفكر ومنهج، التي تناولها الدكتور شعبان، وقد حدد الإشكالية بدقة، واعتبرها «تتجاوز إخفاق تجربة أو فشل ممارسة أو تعثر مسارٍ»، مؤكداً أنّ الماركسية «بحكم طبيعتها الديناميكية، كمنهج وأداة للتحليل، كان بإمكانها تجاوز أخطاء التطبيق أو إخفاقات الممارسة، لكنها، هي وليس غيرها، تحوّلت، على يد أصحابها وليس الأعداء، إلى نوع من العقيدة أو اللاهوت»[2].

وبدلاً من أن يتعمق الدكتور شعبان في هذا الموضوع الهام يعود إلى الإشكالية التي تناولتها في النقطة الأولى، أي المؤسسة الحزبية أو كما يسميها «السلطة الحزبية». هنا أجد هذا الخلط بين الحزب والآيديولوجيا، الخلط بين الفكرة والظاهرة، ما يفقد القدرة على التحديد الدقيق لمسؤولية ووظيفة كل منهما.

فعلى صعيد الماركسية أرى أنّ الخلل ليس فقط في الممارسة أو التجارب التي شهدناها، بل وفي الفكر ذاته ومدى قدرته على التكيّف مع ظواهر الحياة ومستجدّاتها. كما أنّ الحزبية (الأحزاب وطرائق عملها ونقاط قوتها وضعفها) هي وسيلة من وسائل نشر وتعميم وتجسيد الفكر. ويؤكد إريك هوبسباوم في دراسته القيمة الموسومة (بيان من

أجل تجديد التاريخ): «لقد أثّر ماركس في التاريخ بشكل أساسي عبر مؤرّخين وبحاثة في العلوم الاجتماعية، وعلى يد مفكرين تأثروا بماركس وأرادوا إكمال ما بدأه، مثل ماكس فيبر». وبذات الوقت لا يفصل هوبسباوم الظواهر السلبية التي رافقت الماركسية حين يقول: «على الصعيد المنهجي فإنّ الظاهرة السلبية الأكثر أهمية كانت في إقامة مجموعة من الحواجز بين ما حدث أو يحدث في التاريخ وبين قدرتنا على مراقبة هذه الوقائع وفهمها، وهذه السدود تمعن في رفض الإقرار بوجود حقيقة واقعية لم يكوّنها المراقب من أجل غايات مختلفة ومتغيرة أو من أجل إثبات عجزنا عن الذهاب أبعد من حدود اللغة، أي حدود المفاهيم، التي هي الطريقة الوحيدة التي يمكننا بوساطتها التكلم عن العالم ومن ضمنه الماضي».

ويعود الدكتور شعبان ليقرّ ويؤكّد هذا الأمر في الصفحات اللاحقة حين يقول: «أعتقد أنّ الماركسية، لا سيّما المطبقة منها، عانت أزمة فكرية عميقة على صعيد الفكر والممارسة»[3]. وفي سياق تناوله هذه المسألة المهمة يسعى الدكتور شعبان إلى سبر أغوار إشكالية أزمة الماركسية، وإلى القول إنّ الماركسية التي ظهرت في أربعينيات القرن التاسع عشر ـ وهي ثمرة منجزات الفكر البشري التي سبقتها من الاقتصاد السياسي الإنكليزي والفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاشتراكية الطوباوية الفرنسية، ثم التجارب الماركسية في القرن العشرين، وأخيراً الانهيار الكبير ـ كلها مدعاة لتفكير عميق وتحليل جاد الأسئلة فيه أكثر وأكبر من الأجوبة، لكنها لا تقود ـ كما أعتقد ـ إلى فشل الماركسية أو نهاية التاريخ، كما قال فوكوياما، آخذين بالاعتبار البيئة المحددة التي ظهرت فيها تلك الأفكار والتجارب بنجاحاتها وإخفاقاتها، وتحديداً الزمان والمكان.

فماركس وإنجلز أنجزا 65 مؤلفاً، وتركت الماركسية أثراً كبيراً وواسعاً على تطور الفكر الإنساني بتصدّيها لتحرير الإنسان من كل أشكال القهر: «الإنسان أثمن رأس مال». وإنّ التجديد في الماركسية يرتبط، مثلما أكّد الدكتور شعبان، بدراسة أهم اكتشافين هما المفهوم المادي للتاريخ ونظرية فائض القيمة التي شكلت وصاغت الأساس النقدي للرأسمالية. وإنّ ماركسية القرن العشرين شهدت صعوداً عالمياً على مستوى الفكر والممارسة لغاية تسعينيات القرن الماضي حيث شهدنا ذلك الانهيار المدوي والمفاجئ بطريقته وتوقيته. ومن جديد لا أبرّر ما جرى وما يجري، بل أسعى إلى تفسير تجلياته ومظاهرة.

وبصواب يؤكد د. شعبان «ولمعالجة الجديد لا يمكن القبول بأدوات قديمة لأنها، ببساطة، لن تكون نقدية تنطلق من الواقع، الأمر الذي يحتاج إلى تقنيات وأليات جديدة، بعد دراسة الظواهر المستجدة في ضوء وضعية نقدية تنطلق من الواقع، لا أن تفرض عليه استنتاجاتها مسبقاً، حتى وإن كانت صحيحة، فهي لعصر آخر وليست لعصرنا»[4].

نعم، إنه التشخيص الدقيق لمعاجة الظاهرة، وبأيّ طريقة ينبغي أن تكون تلك المعالجة. وكنت أتمنى أن يقف الدكتور شعبان عند العقلية التي تصوغ التقنيات والآليات؛ فهي التي تحتاج إلى التجديد والتطوير والارتقاء بقدراتها على مواجهة التحديات. فقد ترك ماركس وراءه قضايا عديدة معلّقة تحتاج إلى جهد نظري في البحث المتطلع إلى التغيير، وإنّ مواجهة تلك القضايا ينبغي أن تكون من داخل الماركسية، لكن بعد تجاوز الجمود الذي أصابها. كما أننا بحاجة إلى الابتعاد عن وهم تطابق النظرية والممارسة. وبهذا الصدد يقول الدكتور شعبان في (ص79): «إنني من أكثر المؤمنين بوحدة وتفاعل النظرية

والتطبيق»، وأنا أرى أنّ التفاعل ضروري ولا بدّ منه، أما الوحدة فما هي سوى شعار طوباوي وغير ممكن. فالمطلوب هو تحرير الماركسية من الجمود الذي جرّدها من طابعها النقدي... والحاجة ماسّة إلى عمل فكري يواكب الأحداث ومتغيراتها.

ولذلك نجد تعدّداً في الماركسيات، من الماركسية الجديدة إلى ما بعد الماركسية، وتعدّداً في مدارسها، وأبرزها مدرسة فرانكفورت ووريثها يورغن هابرماس... كل ذلك يتطلب اعتماد منهج الاستيعاب والتخطي والتجاوز، وهنا مكمن العلة. وبصواب يقول الأستاذ كريم مروة: «الماركسيون العرب فشلوا في إنتاج ماركسية راهنة». ومن جديد أؤكد هنا الحاجة إلى بحث ودراسة وتحليل التحولات التي شهدها العالم. وإنّ استيعاب ما جرى لا يكفي لمواكبته، بل هناك حاجة إلى نقده وتصويبه... إذن، المطلوب هو تحديد دقيق لما نريد، وتحديد دقيق لكيفية وآلية تحقيقه.

ثالثاً: أزمة اليسار

عمل الأحزاب الشيوعية في العالم العربي غارق في التذبذب بين فهم آيديولوجي جاهز ورثته هذه الأحزاب، ولم يعد مقبولاً أو مبرهناً على صحته في العمل، وبين مستجدات أو نزوعات إنسانونية ديمقراطية غير قادرة على مجاراتها، وبالتالي فهي تراوح بين الجمود والانحلال... «وللأسف فإنّ بعض اليساريين من الماركسيين العرب لا يرغب في النظر إلى المستجدات على أنها حقيقة واقعة، ويحاول أن يبقي على نظرته «الثورية» الجاهزة، بمعزل عن الواقع، ويردّد فهمه الخاص للكراسات الماركسية في القرن التاسع عشر»[5]. ويضيف

«ونحن، في التجربة العراقية للعمل الماركسي، وقعنا في أخطاء كثيرة على صعيد القيادات السياسية للحزب أو على مستوى الاستراتيجيات أو التكتيك والمبادرة الثورية»[6].

إنّ كلّ ما ذكره الدكتور عبد الحسين شعبان دقيق في وصف الحالة التي يتميز بها اليسار، لكنه لم يتجاوز حدود الوصف إلى المعالجة، فهو أقرب إلى تشخيص الأزمة وأبعد عن معالجتها... وأضيف قليلاً أنّ الأحزاب الشيوعية وقوى اليسار في العالم العربي قد تحررت، إلى حدٍّ بعيد، من الهيمنة السوفييتية منذ تسعينيات القرن العشرين، إلّا أنها لم تتحرر بصورة كافية بعد من الجمود العقائدي.

وقد وجدت في أطروحة الأستاذ كريم مروّة، في كتابه (نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي)، محاولةً جادةً وغنيةً للحلّ يقول عنها: «ما أقدّمه من أفكار مجرد محاولة، وليس حكماً، من أجل أن يجدّد اليسار أفكاره وبرامجه وصيغ عمله واستعادة دوره وعافيته». ومن هذا المنطلق حدّد أو صاغ مروّة عدة قضايا منها: المراجعة النقدية وشروطها، مفهوم اليسار وهويته، المهمات التي تواجه اليسار، الدولة، المشترك بين البلدان العربية، طابع وسمات العصر وتحديد طبيعة النظام الرأسمالي المعولمة. ويقف عند نوعين من المهام: الأول مهام أساسية مباشرة، والثاني مهام بعيدة المدى، ويضع الأستاذ كريم عشرين مهمة ملموسة تتعلق بمصالح المجتمع الأساسية، ويخلص إلى القول: «تجربتي في الحزب الشيوعي اللبناني قد أصبنا وأخطأنا... جزء مما أصبنا فيه مجيد وجزء مما أخطأنا فيه فادح». وبذات الوقت يوضح مرتكزات إعادة الاعتبار للسياسة وربطها بالثقافة والأخلاق وإخراجها من الشعبوية والعروبة وتحريرها من العبوديات الجديدة ومن الاصطفافات

السياسية والعقائدية والزبائنية التي حولتها إلى ما يشبه القطيع... وهذا ما وجدته عند الدكتور شعبان في (ص77) حين يؤكّد ذلك بقوله: «لعلّ ما يجعل الفلسفة الماركسية صالحة للعمل وغير قابلة للنضوب هو قدرتها الذاتية على التفاعل الجدلي مع العالم. وكان ماركس مهتماً بنسق الفكر وتحولات المعرفة... وكان الأجدر بنا، كماركسيين جدليين، أن نضيف إلى الماركسية أيضاً ونتقبل الإضافات الأخرى، وأن لا نبقى في حدود ما تمّ اكتشافه من قوانين، لا سيّما في مرحلة الكشف والممارسة الأولى».

وفي الوقت الذي أتفق فيه مع الدكتور شعبان بأنّ اليسار عموماً، والأحزاب الشيوعية في العالم العربي خصوصاً، قد وقعت في أخطاء جسيمة وتأثرت بالجمود واعتمدت أسلوب التلقين، فإنّ علينا، من جانب آخر، عدم إغفال أنّ هذه الأحزاب كانت في طليعة القوى السياسية المناضلة المدافعة عن حقوق الكادحين وقضايا الديمقراطية، سواء في مرحلة الكفاح ضد الاستعمار أم في مرحلة الاستقلال السياسي وما بعدها؛ فهذه الأحزاب لها ما لها وعليها ما عليها.

وأؤكّد هنا أنّ اسهامات الأحزاب الشيوعية والمثقفين اليساريين، المتعلقة بالماركسية وتجديدها، ما زالت محدودة، إلّا أنّ هناك العديد من الجهود. فعلى صعيد الأحزاب نجد دراسات ووثائق صدرت عن الحزب الشيوعي العراقي والحزب الشيوعي اللبناني والحزب الشيوعي السوداني، كما نجد عدداً من الباحثين الذين تصدوا لهذه القضايا، منهم مهدي عامل وكريم مروة وصادق جلال العظم وسمير أمين وعبدالحسين شعبان، على سبيل المثال لا الحصر.

رابعاً ـ الحوار وأهميته

تحتل موضوعة الحوار موقعاً مهماً في مساحة كتاب الدكتور شعبان، وتجده، في أكثر من موقف، يؤكّد أهمية الحوار، حيث يشير في الصفحة (24): «في الحوار قد تجد الصوت والصمت، والأنا والآخر، وهما في حالة اشتباك وجدل وتواصل وتفاعل، ولكن ذلك ليس بدون بوصلة».

الحوار الذاتي، وهو تواصل مع الأنا والأنت الماثل في الأنا.

الحوار مع الآخر، وهو تواصل وانفتاح صوب الخارج بضرورات وحاجات الداخل.

ويضيف: «ولعلّ من صفات الحوار الأساسية القدرة على الاستماع، وهي ثقافة حسية تأتي من خلال الأذن... وبالحوار تنتفي سكونية الذات وتتحقق مشروعية الأنا بمثول الآخر... وإذا استحال الحوار أو تعطّل سيعني ذلك التلاشي أو التغالب والإقصاء والإلغاء، لكنّ الحوار بحاجة إلى «مفهمة» بحيث تحدّد مفاهيمه وآلياته وتميّز ألوانه من خلال تعدد أصواته»[7]. ليصل بعد كل ذلك إلى القول: «الحوار من صميمية الحياة وزهرتها، هكذا كانت الأسئلة: كيف نفكر، وكيف نعمل ونحب، وكيف نموت!؟»[8].

ويحدّد شعبان بوضوح الحوار المطلوب والمنشود: «حوار ناقد ومسؤول بالصميم». أرى في هذه الأطروحة الهامة مفتاحاً لحلّ المشكلات التي تواجهنا في عالم اليوم وفي العراق، حيث يحلّ التكفير محلّ التفكير، والإلغاء بدل الاعتراف؛ والإقصاء بدل التسامح. هذه إحدى الإشكاليات الجدية التي تكشف العجز عن مواجهة ومعالجة

المشكلات والتحديات التي تواجهنا. وكتاب الدكتور شعبان (فقه التسامح في الفكر العربي-الإسلامي) يحلّل ذلك بوضوح. لكن علينا الإقرار بأنّ هنالك فجوة بين الشعار والممارسة، المثال والواقع، ففي حين نستمع يومياً إلى دعوات الحوار، لكننا نلمس ممارسات نقيضه له.

وفي ظل انتشار الأمية وثقافة الاستهلاك وغياب قيم التسامح والديمقراطية وانتهاكات حقوق الإنسان وضعف التنمية وهيمنة الأنظمة التسلطية تتعرض شعوب البلدان النامية إلى الظلم والتمييز، مما يضعف قدرتها على الفعل والتاثير، لذا نحن بحاجة إلى ثقافة الحوار كإحدى وسائل مواجهة الاستبداد. فالثقافة تربية وتنشئة وليست فقط معرفة، حتى نستطيع أن نبحث في ما نرى ونلمس ونصحّح ونجدّد، وما جاءت به الحركات الاحتجاجية في الشرق الأوسط، في مطلع العام الحالي، واستمراريتها في عدة بلدان (مصر/ ليبيا/ اليمن/ سوريا) يؤكّد أهمية ودور الحوار القائم على التكافؤ ولإجبار الأنظمة السياسية على الإنصات إلى صوت الشعوب.

خامساً ـ الماركسية والدين

تعتبر هذه الموضوعة إحدى الإشكاليات الأساسية التي تواجه ليس فقط الماركسيين بل والمجتمع أيضاً، وقد حرص الدكتور شعبان على تقديم تصوّراته النقدية الخاصة بهذا الصدد. لكنّ ما لفت انتباهي أني وجدت الدكتور الفاضل، في سياق تناوله موضوعات الدين والتجربة الماركسية العربية وفتوى الحكيم، أقرب إلى تبرير فتوى الحكيم (الكفر والإلحاد) من تفسيرها، حتى أنّ محاوره يعيد عليه السؤال في (ص135): «هل تقصد أنّ فتوى الحكيم مبررة؟» فيردّ الدكتور شعبان:

«لا أقول مبررة»، لكنه يبررها عندما يتحدث عن الشيوعيين: «التصرفات غير المقبولة». و«الاستخفاف بالدين» و«الحركة الشيوعية وقعت في أخطاء جسيمة» و«لم تكن لديها استراتيجية واضحة إزاء المستقبل» و«كانت تكتيكاتها قصيرة النظر» و«فضلاً عن الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان».

وجدت هنا الخلط غير المفهوم بين تقييم عموم سياسة الحزب الشيوعي العراقي وبين الموقف من الدين وفتوى الحكيم، في حين كنت أتمنى أن يبحث في إشكالية الدين والسياسة وأسباب ظهور تلك الفتوى وأهدافها وتوقيتها، وهل اتّخذ الحزب موقفاً رسمياً معادياً للدين، وهل هناك وثيقة رسمية صادرة عن الحزب تبشّر بالكفر والإلحاد؟

هذا الخلط، في تناول الدكتور شعبان، يضع القارئ في صورة كأنّ رجال الدين -ولا أقول الدين ـ غير مسؤولين عمّا لحق بالحزب من أذى وإساءة، وهذا ينبغي أن نضعه في إطار تعارض المصالح. وحتى عندما يجيب الدكتور شعبان عن سؤال متعلق بالدين والهوية في (ص127) يبدأ إجابته بالقول: «لا يخلو الفكر الماركسي من فجوات وتقصيرات...»، وقد بدت لي هذه الفقرة مقحمة تماماً، في حين أنك عندما تتابع الفقرات اللاحقة في الصفحة نفسها تجد التحليل العلمي الرصين.

وليسمح لي الأستاذ القدير الدكتور شعبان أن أخوض معه قليلاً في الحوار حول موضوعة الماركسية والدين، فمن المعروف أنّ ماركس وإنجلز قد انتقلا من النقد الفلسفي للدين إلى تحليله في سياق حركته التاريخية، وأنّ الإسهام المميز للماركسية في مسألة الدين يتجلى في كونها تبحث في وظيفة الدين وأسباب حاجة الناس إلى الدين، حيث

تصف الماركسية الدين بـ"الزهرة الوهمية على قيد العبد» و«زفرة المقهور» و«روح عالم بلا روح» و«أفيون الشعوب» لتحديد أنّ الدور التخديري للدين هو التخفيف من الأوجاع والمعاناة. وماركس يرى أنّ الحاجة إلى الأديان تزول بزوال الظلم.

كما أنّ الدين يتجاوز وظيفة التخفيف من الأوجاع إلى طاقة تعبئة الناس، ويقول ماركس بهذا الصدد: «تتحول الأفكار إلى قوة مادية عندما يستوعبها الناس». فالحاجة إلى التغذية الروحية ضرورية للإنسان، وإنّ الدين (أي دين) قد قام على أساس قوي يتجسّد في الفراغ الروحي الذي كان الناس يعانون منه آنذاك، ولكن عندما صار الأساس ليس ملء الفراغ الروحي، بل صار ذلك الروحي آيديولوجيا معبّرة عن مصالح معينة ـ طبقية أو سياسية أو اجتماعية ـ فإنّ الوضع قد اختلف، وبالتالي ارتبط تطور الدين بتطور المجتمع.

فالدين حركة اجتماعية، وإنّ كلّ ديانة تتمظهر حسب الزمان والمكان والمجتمع الذي تشتغل فيه، وتتحكم تأويلاته المختلفة بالمواقع والشرائح الاجتماعية التي تحمل التأويلات وتستغلها، ومن هنا يأتي التلاعب بالرموز الدينية، وبالتالي ثمة دين للحكام ودين للمحكومين، دين للظالمين ودين للمظلومين. وعند غرامشي، كل دين هو، في الواقع، عدد من الأديان المختلفة والمتناقضة؛ فهناك «كاثوليكية للفلاحين وكاثوليكية للبرجوازية الصغيرة وعمال المدن وكاثوليكية للمثقفين». وهذا ما أكّده الكاتب إرنست بلوخ الذي ميّز بين تيارين متعارضين من الناحية الاجتماعية حيث يقول: «من جهة دين الكنائس الرسمية الثيوقراطية، أفيون الشعوب، جهاز تضليلي يخدم الأقوياء، ومن جهة أخرى الدين الروحي المعبّر عن حاجات الناس».

والدين، في تعبيراته الاجتماعية، هو أحد أهم أشكال الوعي الطوباوي وأحد أغنى التعبيرات عن الأمل. وما طرحه غرامشي وبلوخ عن المسيحية بالأمس نراه بقوة في الإسلام اليوم، وهنا تكمن أهمية رصد الطابع المزدوج للظاهرة الدينية ـ جانبها القهري وقدرتها على التمرد ـ حتى أن الباحث لوسيان جولدمان، في سياق محاولته لتجديد التناول الماركسي للدين، أجرى مقارنة بين الإيمان الديني والإيمان الماركسي دون دمجهما.

وضروري هنا التمييز بين الاجتماعي والدين السياسي، إذ لا يمكن فصل الدين عن المجتمع إلّا أنه يمكن تحديد دور ووظيفة الدين ودور ووظيفة السياسة. وهذا الفصل، الذي يجري تشويهه ونعته بالإلحاد والكفر، ضروري في مواجهة الإشكاليات التي نواجهها اليوم من تسييس للدين وتديين للسياسة، وكلّ ذلك يؤكد أهمية أطروحات ماركس، مثلما يؤكد أهمية العلمانية أو، يمكننا القول، على الأقل، الدولة المدنية.

من كلّ ذلك أردت القول إنّ هناك تشويهاً متعمداً للماركسية، وإنّ الدين يستخدم كستار لمصالح دنيوية غير دينية، وكنت أتمنى على الدكتور شعبان إماطة اللثام عن ذلك بصورة أوضح وأشمل.

سادساً ـ إشكالات الدولة العراقية الراهنة

يحدّد الدكتور شعبان ثلاث قضايا تتعلق بالاختلالات البنيوية في الدولة العراقية، أشار إليها في الصفحة (206)، هي:

- ضعف البنى وهشاشة التركيب
- عدم تلبية مطالب الشعب الكردي

- تعاظم وازدياد المشكلة الطائفية

وإذ أتفق معه تماماً، أقترح إضافة قضايا أخرى أهمها:

- مسؤولية الاستعمار، منذ اتفاقية سايكس بيكو، عن تقسيم دول المنطقة وما تركه ذلك التقسيم من أثار سلبية ما زالت مستمرة.

- مسؤولية النخب الحاكمة عن اعتماد أنظمة حكم استبدادية غيبت المشاركة السياسية للمواطنين.

- ضعف البرجوازية الوطنية (الفئات الوسطى) وضعف تأثيرها وتقاليدها على الحياة السياسية والاجتماعية. وللدكتور شعبان إسهامات غنية في هذا الإطار، خاصةً كتابيه عن سعد صالح (الضوء والظل: الوسطية والفرصة الضائعة) وكتابه عن حسين جميل (جذور التيار الديمقراطي في العراق).

- غياب أو، على الأقل، ضعف التقاليد والثقافة الديمقراطية في المجتمع العراقي، وغلبة ثقافة العنف والإقصاء بديلاً عن ثقافة التسامح والحوار.

- ضعف وتراجع الهوية الوطنية المشتركة، وهيمنة الولاءات الضيقة والفرعية، كالقومية والمذهبية والطائفية.

- الدور السلبي للعسكر وتدخّله في السياسة واعتماد الانقلابات وسيلة للسيطرة على السلطة بديلاً عن صندوق الاقتراع.

- ضعف وتهميش المؤسسات (مؤسسات الدولة والمجتمع معاً) مما ينتج عنه دور أكبر للأشخاص وتزايد احتمالات التفرّد والشخصنة، بل والنزعة الدكتاتورية.

سابعاً: ملاحظات ختامية

إنّ القضايا التي تناولتها ما هي إلّا غيضاً من فيض موضوعات الدكتور شعبان الغنيّة في كتابه القيّم. فالباحث الدكتور عبد الحسين اختطّ لنفسه أسلوباً مميزاً في البحث والتناول يقوم على دراسة عمق الظواهر وعدم الاكتفاء بما ظهر منها إلى السطح، كما أنّ سعة اطلاعه وتراكم خبرته ساعداه على التفكير النقدي والتحليل المنهجي لأزمة الماركسية، لا باعتباره رافضاً لها بل ساعياً إلى تخليصها مما لحق بها من شوائب. وكما يقول الفقيه ميشال فيللي: «الحق معرفة بالوقائع وقياس لها». وهنا أتذكر حكمة صينية معروفة تقول:

العقول الصغيرة تناقش في الأشخاص

العقول المتوسطة تناقش في الأشياء.

العقول الكبيرة تناقش في المبادئ

وحقاً وجدت الدكتور شعبان قد ناقش المبادئ، على الرغم من قسوة النقد الذي اعتمده، وهو عندي أقرب إلى الجلد الذاتي منه إلى النقد الذاتي، لكنّ ما يشفع له، حسب علمي، هو دعوته المخلصة إلى الخروج من الأزمة، فكان في طروحاته يمتحن الأفكار والآراء والتعريفات، عبر الحوار والسؤال والتساؤل والإجابة ونقد الإجابة، ولم يضع نفسه خارج المسؤولية وهو القائل: «وقد أجريت النقد الذاتي على تجربتي الخاصة الفكرية منها والسياسية والتنظيمية».

هنا كنت أتمنى ألّا يكون عنوان الكتاب هو (تحطيم المرايا)، والاكتفاء بالعنوان الفرعي (حوارات في الماركسية والاختلاف ـ آراء ومواقف)، لأنّ الكتاب تضمّن أطروحات فكرية ومواقف سياسية وسرداً

لبعض الأحداث التي عايشها الباحث أو تابعها عن قرب، وإنّ الرأي الذي أطرحه حول تعبير (تحطيم المرايا) كون الحطام مؤشر سلبي لا يدفع القارئ إلى الأمل في الأفضل، على الرغم من معرفتي بأنّ الدكتور شعبان يريد التأكيد على تحطيم الجمود.

ومثلما بدأت مداخلتي بموضوعة الفكر السياسي الذي تعلّمت منه الكثير، أودّ أيضاً أن أختتم بها. فالفكر هو ثمرة جهد إنساني في ظرف محدد، وهو إما أن يؤدي وظيفة تفسير أو تغيير الظواهر، أو كليهما معاً. إنّ التغير والتطوّر عمليتان مستمرتان، وإن تكن أحياناً بطيئة وأخرى سريعة. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى التناقض بين الفكر والواقع، بمعنى أنّ النص الذي يحمل الفكرة ثابت، أما الواقع فمتغيّر. ومن هنا تبرز نسبية الفكر التي تقوم على ثلاثة أبعاد:

النسبية الزمانية: بمعنى ما هو صحيح اليوم ليس بالضرورة أن يكون صحيحاً غداً.

النسبية المكانية: بمعنى ما هو صحيح في مكان ما يمكن أن يكون غير صحيح في مكان آخر.

النسبية الشخصية الفردية: بمعنى أنّ كل إنسان يتعامل مع الفكر وفق رؤيته.

إن هذه الأبعاد الثلاثة لا تلغي المشتركات بل تؤكدها، فالحضارة الإنسانية هي ثمرة تطور البشرية وإبداعها، ولكنها أيضاً تقرّ وتعترف بالتمايزات (الخصوصيات)، أي التنوع في إطار الوحدة.

أخيراً، عرفت الدكتور عبد الحسين شعبان، منذ حوالي ثلاثين عاماً، إنساناً متميّزاً في سلوكه وخلقه مثلما في فكره وعلمه، وهو الذي

يحمل في قلبه وعقله شعلة التنوير والتحديث والتجديد التي نحتاجها اليوم أكثر من أي وقت مضى.

أبارك لأخي المفكر شعبان هذا الجهد وأملنا في مزيد من الإبداع.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص17 ـ 18.

(2) تحطيم المرايا، ص28.

(3) تحطيم المرايا، ص31.

(4) تحطيم المرايا، ص43.

(5) تحطيم المرايا، ص78.

(6) تحطيم المرايا، ص79.

(7) تحطيم المرايا، ص25.

(8) تحطيم المرايا، ص26.

تحطيم المرايا: رحلة ثقافية ومعرفية شيّقة!

سعد الله مزرعاني(*)

يواصل ويكثّف الدكتور عبد الحسين شعبان، في كتابه (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) (2009)، محطات إضافية على طريق تجربة فكرية وسياسية وحزبية غنية وممتدّة. (تحطيم المرايا) ليس كتاب مذكّرات، وإن انطوى على عدد من الذكريات، لكنّه، في النهاية، محاولة لصياغة ما توافر من أجوبة حول مسائل ما زالت مفتوحة على مزيد من البحث والنقاش، وحتى على مزيد من التساؤلات والأسئلة.

لذلك فإنّ كتاب (تحطيم المرايا) هو كتاب حوار، وهو، إذاً، في الأفكار المبثوثة فيه، كما في سيرة كاتبه، أو صاحب أفكاره، حامل للقلق وللأسئلة. وطبيعي أن يبدأ بـ"تحطيم» الرواسخ والمسلّمات والشموليات، سواء في «موديلها الإيراني... أو القوموي... أو الأممي

(*) أمين عام مساعد الحزب الشيوعي اللبناني، المسؤول الاعلامي للحزب ـ مداخلة ألقيت في ندوة أقيمت يوم توقيع الكتاب في قصر الانسكو ـ بيروت 2009/2/10، وشارك فيها المفكر السعودي الدكتور يوسف مكي والمفكر الفلسطيني الاستاذ سلامة كيلة والفنان والناقد العراقي الدكتور عمران القيسي الذي أدار الندوة.

الاشتراكوي... السوفييتي». يقول شعبان: «الآيديولوجيا، مثل الدين أو بعض تأويلاته، لا ترتضي ولا تقبل بقسط من الحقيقة أو بجزء منها، إنّها تدّعي امتلاكها كاملة أو الحق في الاستحواذ عليها وحتى النطق باسمها، وما عداها ليس سوى بطلان وزيف»[1].

في تجربة الدكتور شعبان، التي أُتيح لي التفاعل مع قسم منها أواسط الثمانينيات، كان الاعتراض، ومن ثمّ المعارضة، وصولاً إلى المغادرة. وفي مجرى ذلك استعاد «أناه» «الأنا» وعلاقتها بالآخر ورفض «التماهي معه إلى حدّ الذوبان»، مطلقاً، في امتداد ذلك أو في أساس ذلك، حواراً تساؤلياً ونقدياً مع الماركسية والماركسيين، مؤكداً، دون كلل، رفضه لـ"المؤسسة الرسمية الماركسية» التي اكتشف أنّها «غارقة في التاريخ وفي الماضي». أما بالنسبة إليه فلا أصحّ من عبارة فيكتور هوغو القائلة: «إنّه لثناء باطل أن يُقال عن رجل إنّ اعتقاده السياسي لم يتغيّر منذ أربعين سنة. هذا كمَن يُثني على الماء الراكد أو الشجرة الميتة».

شعبان، المعجب بهذا التوصيف، لا يطمئنّ إليه، مع ذلك، في المطلق، ولذلك هو يردّ على مَن يقول إنّه سيموت «شيوعياً» بضرورة أن يحيا «شيوعياً» قبل ذلك! إنّه يذكّرنا بكلام للكاتب الفرنسي كاريل: «جميل أن يموت الإنسان من أجل وطنه، والأجمل أن يعيش أيضاً من أجله"!

لكنّ شعبان لا يستقرّ، في تحاوره مع الماركسية، على خلاصة، وحسناً فعل؛ فمرّات يلجأ إلى «ماركس» ومرّات إلى «إنجلز» لتأكيد «إعادة النظر في الاستراتيجية» تبعاً لمتغيّرات الحياة أو بعد كلّ اكتشاف

كبير (حربي أو علمي أو طبيعي...) لكنّه يحرص، في المقابل، على رفضه الاصطفافات المسبقة «للتخلّص من أسر الآيديولوجيا».

لا يمكن هنا، في امتداد معاناة التجربة، فصل النتائج عن الأسباب والنهايات عن المقدّمات، ومع ذلك يجب تلمّس ما هو عميق، فضلاً عن كونه حقيقياً وموضوعياً، في التعامل مع الأفكار وحتى مع الآيديولوجيات. بالنسبة إلى مناضل في الحزب الشيوعي العراقي، أو في سواه من الأحزاب التي كانت جزءاً من «المركز السوفييتي»، لا يصعب الخلط بين الفكر و«مرآته» السوفييتية، لكن لا يصحّ الحكم أيضاً على ماركس من خارج الماركسية نفسها، بوصفها فتحاً وريادة في صياغة الاستنتاجات، وبوصفها مشرّعة على جديد العلم والحياة والفكر والطبيعة.

يصل شعبان إلى هذا الاستنتاج سريعاً: «الماركسية التي وصلت إلى السلطة لا تشبه ماركسية ماركس... ظلّت ماركسية القرن التاسع عشر حرّة وتتحرّك في فضاء شاسع، وهو ما قد تؤول إليه ماركسية القرن الحادي والعشرين»[2]. هذه الماركسية (الأصلية) قابلة للتطوير، بل هي نفسها أكثر مَن يلحّ على التطوير ويحتاجه. هذا الاستنتاج لا ينفي وجود ثغرات في إنتاج ماركس الفكري وممارسته السياسية، من مثل اعتبار شعوب بكاملها رجعية (الشعب التشيكي) أو التقليل من شأن الحريات الفردية لمصلحة «الجماعية» أو صياغة استنتاجات غير مستندة إلى معلومات وأبحاث كافية (عن الدولة)...

وفي سياق التحاور النقدي (الإيجابي عموماً) مع الماركسية يجنح شعبان إلى استنتاج سياسي ذي صلة ربّما باهتماماته العملية وتجربته في مجال المجتمع المدني. إنّه يعتبر الدولة «أعظم منجز بشري» ويجد

«وظيفتها الأساسية» في حماية أرواح وممتلكات المواطنين. يتجاهل الكاتب الوظيفة الاقتصادية للدولة في نطاق التناقض الاجتماعي والصراع الطبقي... إذ للدولة دور واضح وأولوي في تنظيم غلبة فريق على فريق: فريق الأقوياء (الأغنياء) على فريق الضعفاء (الفقراء)، وتُسنّ لهذا الغرض قوانين وتشريعات، وتُنشأ جيوش وأجهزة أمن وقمع وهراوات، وتُشنّ حروب عدوان وغزو...

يتعامل الدكتور شعبان هنا مع وظيفة الدولة تعاملاً سياسياً فحسب، وهذا، موضوعياً وواقعياً، تعاملٌ قاصرٌ عن أن يغطّي كلّ وظائفها، خصوصاً وظيفتها الأساسية في شرعنة الغلبة وفي تأكيدها وتأبيدها بكلّ الوسائل المشروعة وغير المشروعة إذا أمكن!

وفي امتداد ذلك يصوغ الدكتور شعبان استنتاجات سياسية يغلب عليها الطابع التوفيقي المتصل ربّما بنشاطاته في تنمية قوى المجتمع المدني، وربّما، أيضاً، المبالغة في التعويل على قدرتها على الرقابة والتصحيح.

الكتاب رحلة ثقافية ومعرفية شيّقة في حقولٍ شتّى: فكرية وسياسية واجتماعية وشخصية، فيه غنى ثقافي ومقاربات جيّدة بشأن قضايا وعناوين في الوضعين العراقي والعربي خصوصاً، والدولي - الإنساني عموماً.

وفي الكتاب أيضاً متابعة لمسائل محزنة في تجربة الأحزاب الشيوعية العربية وبعض ضحايا القمع فيها، ومنها بالطبع تجربة الحزب الشيوعي العراقي... كما ويتناول بطريقة تستحق الاهتمام مسائل الدين والعروبة والقضية الكردية.

إنّه كتاب حوار وجدل ونقد وسعي إلى معرفة يتواصل البحث عن فصول جديدة منها، والدكتور شعبان صاحب شغف كبير ومستمر في هذا الحقل.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص18 ـ 19.

(2) تحطيم المرايا، ص27.

مفكّر عراقي يحطّم المرايا البلهاء(*)

عبد الرحمن مجيد الربيعي(**)

(1)

المفكر العراقي د. عبد الحسين شعبان غني عن التعريف؛ فهو صاحب تجربة عريضة في العمل السياسي من خلال انتمائه المبكر إلى الحزب الشيوعي العراقي الذي كان يستقطب عدداً كبيراً من الأدباء والمثقفين، ونتيجة لانتمائه هذا فقد عرف أيضاً التشرد المبكر والنفي، وبعد كل الذي جرى ويجري ما زال الرجل يعيش خارج العراق (في لبنان حالياً).

وقد كان للدكتور شعبان نشاط واضح في المعارضة العراقية التي انقسمت، هي الأخرى، إلى تيارات فيها من تحمّس لقانون ما سمّي «تحرير العراق» ومنهم من عارض ذلك. وقد انساقت أحزاب وشخصيات مع التيار الأول، وزيّنت للأمريكان عملية احتلال العراق،

(*) مقالان نشرا في جريدة الشروق التونسية بتاريخ 2011/9/14 و2011/9/21.

(**) كاتب وروائي عراقي معروف، ترك بصماته الواضحة على الرواية العربية من أواسط الستينيات من رواياته: الأنهار، وآخر رواية له هي «نحيب الرافدين».

وأن كل شيء يتمّ بلا مقاومة، وأنّ الأمر مستتب للغزاة، ومن والاهم ودخل معهم. ولكن ها هو المشهد ما زال يختبّط والتفجيرات متواصلة، وكان آخرها صبيحة الثلاثاء الماضي حيث قُتل عشرون رجلاً بريئاً أنزلوهم من سيارة كانت تقلّهم مع أسرهم ونحروهم بدم بارد!!

د. عبد الحسين شعبان، ونظراً لمعرفته بالمجتمع العراقي، كان أحد الذين رأوا ما وراء الأشجار القادمة وفق الرؤية الزرقاء بما فيه، كما ورد في الحكاية العربية الشهيرة.

وأضيف أنّ الكثير من المتحزّبين العرب، خاصةً للأحزاب العقائدية (الشيوعيين بشكل خاص)، قد تقبّلوا الوصايا الماركسية، ولا أقول الأفكار الماركسية، كمسلّمات غير قابلة للنقاش، واقتنعوا أنّ كلّ الأجوبة موجودة فيها، ولا يمكن مناقشة أيّ مشكلة خارجها؛ فكيف بمناقشة التطبيقات الماركسية هنا أو هناك، تلك التطبيقات التي لم تراجع، ولذا سقط المعسكر الاشتراكي، الذي كان يشكّل أملاً للعديد من شعوب العالم الثالث، أمام الغول الإمبريالي الذي خلا له الجو فعاد يرسم خارطة العالم على هواه، ومن ليس معه فهو ضده، بالنسبة إلى ما سمّي محاربة الإرهاب، وفق تخريجات اليمين المتصهين الأمريكي وواجهته بوش الابن.

ويمكن القول إنّ كتاب الدكتور عبد الحسين شعبان المعنون (تحطيم المرايا - في الماركسية والاختلاف) الذي هو، في الأساس، مجموعة حوارات متمحورة حول الماركسية وتطبيقاتها أجراها مع الدكتور شعبان الكاتب العراقي خضيّر ميري. وقد قسّم ميري الكتاب على ثلاثة أقسام كل قسم منها توزّعت أسئلته على مجموعة محاور؛

فالقسم الأول (حوارات القاهرة: أنطولوجيا الحوار) وورد اسم القاهرة هنا لأنّ الحوارات هذه أجريت فيها، حيث أقام د. شعبان لبعض الوقت هناك، وكان ميري فيها قبل رجوعه إلى العراق. أما القسم الثاني فعنوانه (حوارات بيروت: أصوات الحوار وديناميته) وأيضاً جاء اسم بيروت في العنوان لأنّ حوارات هذا القسم جرت فيها بعد تحوّل د. شعبان إليها. أما القسم الثالث والأخير فجاء تحت عنوان (مقاربات الحوار: الذات والتاريخ ـ الماركسية والقومية).

يعتبر كتاب المفكر العراقي الدكتور عبد الحسين شعبان أحد أهم المؤلفات العربية التي قرأت الماركسية واستوعبتها، ثم سجّلت ملاحظاتها عليها وعلى تطبيقاتها، وقد كانت قراءة من الداخل وليست من الخارج.

إنّ كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) هو مجموعة حوارات لمفكر ممتلئ ومؤهّل من طراز شعبان ولمحاوره الناقد خضير ميري، بعيداً عن الأدلجة التي حوّلت الأفكار الماركسية إلى وصايا أو مسلّمات غير قابلة للنقاش، مقتنعةً أنّ فيها أجوبة سرمدية لكلّ شيء، وبالتالي لا يمكن مناقشة أيّ مشكل من خارجها، أو أنّ «الماركسية» مثل «ليلى» وكلّ واحد يدّعي وصلاً بها، كما ورد في المثل القائل: «كلٌّ يدّعي وصلاً بليلى».

وقد رأى جيلنا، الذي هو جيل المؤلف د. شعبان، انشقاقات التسميات والمصطلحات في فترة ما بعد ثورة تموز (يوليو) 1958؛ فهناك الماركسيون الذين لا وجهة لهم غير موسكو، وهناك من وجد الطريق في خيارات ماوتسي تونغ في الصين، وهناك من وجد الطريق

بالمضي نحو كوريا الشمالية وأفكار زعيمها الماركسي كذلك كيم إيل سونغ، ولا ننسى وجهة يوغسلافيا حيث تيتو. وظهرت في العراق تيارات شيوعية متنوعة لها امتداداتها العربية كذلك، وقد اقترن كل هذا، بعد ذلك، بأدبيات الثورة الكوبية (كاسترو وجيفارا) وما كتبه عن الثورة الكوبية ريجيس دوبريه الفرنسي، وكذلك كتابات مكسيم رودنسون وروجيه غارودي، ذلك الاختلاط العجيب حيث تداخلت الآراء وتخالفت واتفقت. لكنّ كتاب د. شعبان يظلّ قراءة ممتعة صافية للذي جرى في رحاب الماركسية زمن مدّها وزمن انحسارها.

(2)

مؤلف كتاب (تحطيم المرايا)، الدكتور عبد الحسين شعبان، يلفت النظر، في كتاباته السياسية والفكرية، إلى أنه لا يأخذ بالمسلّمات، بل امتيازه في مناقشة هذه المسلّمات، وإن لم أقل: وتفنيدها إن اقتضى الأمر؛ إذ إنّ المسلّمات كارثية غالباً، خاصةً إذا ما تعلّق الأمر بالآيديولوجيات التي بنيت عليها أنظمة سياسية. كم كانت بحاجة إلى نقد مسلّماتها التي تمّ تداولها وكأنها ماركة مسجلة لا يجوز التلاعب بها أو تعديلها، بل وتصويبها، لما فيه مصلحة الآيديولوجيات نفسها عندما تأخذ طريقها نحو التطبيق في أنظمة سياسية دون مراعاة للخصوصيات.

فعندما كانت المصانع الكبرى في دول الاتحاد السوفييتي مثلاً قد أُمّمت وجد الأخوة في اليمن الديمقراطية أنّ عليهم أن يؤمّموا هم أيضاً، ولكن ماذا يؤمّمون وهم لا يملكون ما هو قابل للتأميم، وهنا لم يجدوا أمامهم إلّا سفن الصيد البسيطة.

وما دامت الماركسية تقول بالصراع الطبقي، وقد أخذ نقّاد الأدب بها، فإنّ عدداً من الأعمال الأدبية العربية، في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، كانت المآخذ المسجلة عليها أنها خالية من الصراع الطبقي، حيث لا طبقات بمعنى الكلمة، كما في المجتمعات الصناعية الكبرى.

أعجبني في كتاب شعبان أيضاً الحوار المفتوح والهادئ جداً الذي لا يدين بقدر ما يحاول البحث عن الإيجابي ليعمّمه والسلبي ليعدّله، إنْ رأى ذلك ممكناً، فالرجل لم يأتِ البيوت من نوافذها بل من أبوابها، حيث أمضى سنوات عديدة في تشيكوسلوفاكيا ودرس وحصل على الشهادات العليا، كما أنه ـ وهذا أمرٌ مهم ـ كان في صلب تنظيمات الحزب الشيوعي العراقي ومواقعه الفاعلة والقيادية.

يقول د. شعبان جواباً عن أحد أسئلة خضير ميري: «الماركسية التي وصلتنا كانت معلّبة ضمن قوالب وأنساق، لا سيّما طريقتها المدرسية التي تستبطن الاصطفافات الجاهزة حيث تذوب كيانية الفرد وخصوصيته في إطار الجماعة التي تعبّر عن الرأي الواحد الموحّد المركزي الذي ينبغي أن يخضع له الجميع وفق تراتبية نمطية مفروضة عمودياً»[1].

ويمضي أبعد عندما يرى في هذا الأمر «الوجه الآخر للدولة الدينية التي تمنح نفسها العصمة وتصادر أي رأي آخر مخالف، بل إنها تنظر إلى الفردانية بوصفها مرضاً أو وباءً»[2].

وهنا قد يتذكّر بعضٌ منّا أولئك الأدباء الكبار الذين انتظموا في الأحزاب الشيوعية ببلدانهم لكنهم سرعان ما اصطدموا بهذه الرؤية

«القطيعية» فخرجوا وتمرّدوا لأنّ غليان دواخلهم كان أكبر من قبول المهادنة والرضوخ والانقياد الأعمى وراء «الراعي» الواحد المتمثل بالحزب. نتذكّر هنا بوريس باسترناك وسولجنستين مثلاً، بل حتى شولوخوف الذي خشي غضب ستالين عليه لأنه لم يجعل نهاية بطل روايته (الدون الهادئ) بانتمائه إلى الثورة البلشفية، بل تركه تائهاً أقرب إلى قاطع طريق، مع أنّ هذه النهاية عميقة الدلالة.

عند قراءتي كتاب د. شعبان الجديد المعنون (كوبا.. الحلم الغامض)، وهو الآخر كتاب كبير الحجم جمع فيه مقالاته عن كوبا، لكنها لم تكن مقالات «سياحية»، بل كأنها كانت لغاية واحدة هي قراءة التجربة الكوبية مستعرضاً «كتابات كاسترو ورفيقه جيفارا» ونقاشات الأُخير المعمّقة لبعض جوانب التطبيقات الماركسية في الاتحاد السوفييتي التي لم يرها جيفارا صواباً، وكيف عوملت أفكاره وكانت موضع اتهام.

وهذا ينسحب على التجربة العراقية القريبة، حيث انشقّ الحزب الشيوعي على نفسه نتيجة للتبعية و(الماركسية المعلبة) ـ كما سمّاها المؤلف ـ فأصبح حزبين أحدهما تابع لموسكو (اللجنة المركزية) والآخر للاجتهادات المضافة المتأثرة بأفكار الجنرال جياب (الفيتنامي) وأفكار الثورة الكوبية التي كانت على خلاف مع الحزب الشيوعي التقليدي الذي ذاب في الحزب الشيوعي الجديد بعد انتصار الثورة الكوبية وهو (القيادة المركزية).

هذه الأُحداث كانت حاضرة في روايتنا المبكرة (الأنهار) وفي كتابات سردية عراقية وعربية أخرى، مثل رواية حيدر حيدر (وليمة لأعشاب البحر).

إنّ كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) يستحق قراءة أطول، فهو أحد أهم المؤلفات العربية التي تقدم رؤية متقدّمة للماركسية الوضعية النقدية.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص22.

(2) تحطيم المرايا، الصفحة نفسها.

الرقيم الأرقم
إعادة الاعتبار للديالكتيك الماركسي
قراءة في حوارات الدكتور عبد الحسين شعبان

د. عصام الحافظ(*)

يعرّف إخوان الصفا في رسالتهم الأولى الفلسفة فيقولون: «الفلسفة أوّلها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم». ومن المعروف أنّ الفلسفة تعتمد المنطق وترتكز عليه، وهو الذي وصفه أرسطو بأنه «إله العلم»؛ فالمنطق يقودنا إلى صواب التفكير ويساعدنا، في كل الاحوال، على تصحيح أخطائنا وعلى فهم الظواهر التي تحيط بنا، علمية كانت أم اجتماعية أم اقتصادية. وبذلك فإنّ علم المنطق بطبعه يضيق بالحدود، سواء كانت الجهل أم الدين أم الآيديولجيا أم الموقف المعَدّ مسبقاً، فإن أردت أن تصل إلى الحقيقة يجب عليك أن تسير حسب قواعد المنطق، وعلى هذا فإنّ المنطق يحتاج إلى الحرية، وجوهر الحرية هو الشجاعة، كما يقول بيركليس (باني أثينا الحقيقي ومرسّخ الديمقراطية)!

ولو أخضعنا كتابات الدكتور عبد الحسين شعبان لتلك المعايير لوجدناه فيها شجاعاً حرّاً مستقلاً محبّاً للعلوم والتنوّع وذا معارف

(*) أستاذ جامعي وباحث اقتصادي ـ براغ.

موسوعية، يقول ويعمل بما يوافق العلم. وكثيرة هي مؤلفات شعبان التي تناولت شتى مناحي الحياة: من القانون إلى المجتمع، ومن الدين إلى الأدب والشعر، ومن الاقتصاد والسياسة إلى الثقافة والسيَر، ولعلّ حقوق الانسان كانت الخيط المشترك الذي يربط بين تلك المساهمات، سواء كانت كتاباً أم مقالة أم دراسة أم ندوة أم حواراً أم محاضرة، بما يقرب من خمسة عقود، فشعبان، في وجه من الوجوه، كتاب وقلم دون أن يخلو من، أو يعاف، عذوبة الحياة، حتى غدوت أردّد مع نفسي ما أتذكره اقتباساً عن «الراوي» في رائعة نيكوس كازانتزاكي (زوربا): إنّ القمم الروحية التي نحتاج سنوات من النضال الشاق لتسلّقها يبلغها عبد الحسين في قفزة واحدة، وخير دليل على ذلك حواراته التي ضمّها كتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، فقد شكّل هذا السِّفر «الرقيم الأرقم»، على حدّ تعبير صديقنا الراحل موسى أسد الكريم «أبو عمران» طيب الذّكر، بالنسبة إلي، وحتى الآن، من بين كل ما كتبه شعبان.

ولا بدّ من الاعتراف أنني أقبلت على تلك الحوارات بشوق، لكن بقلق أو توجّس في الوقت نفسه، فالعنوان يوحي بأنّ هناك معارك ستدور رحاها بين رأي أعرف شجاعته وحريته جيّداً وبين أيقونات رُسمت أو قلْ نُحتت على تلك المرايا، وترقّبت انكشاف عورات وتمزّق شعارات وفضح مواقف وتحطّم أصنام يتعرى فيها، لكنّ ذلك لم يحصل، وهو ما رسّخ يقيني لنمط شخصية الكاتب التي خبرتها على مدى صحبة امتدّت نحو أربعة عقود من الزمان، عرفت فيها عبد الحسين زاهداً صوفياً لا يسعى إلى خصومة ولا يؤذي مشاعر حتى من تورّط في الإساءة إليه.

وما إن بدأت القراءة، وقد أخذني أسلوب الدكتور خضير ميري في طرح موضوعات ذكية شغلت همّنا وتفكيرنا دوماً دون أن نجد لها جواباً، كما هي مقولة أدونيس التي أشار إليها د. شعبان «هذا زمن تتقدم فيه الأسئلة وينهزم الجواب»، أقول ما إن بدأت حتى وجدت أن عليّ لزاماً أن أتوقف لأكون أكثر استعداداً لتلك الحوارات التي شعرت، عبر أسلوب الحوارات الشيقة، أنني مشارك فيها على نحو ما، مستمعاً أو مستفسراً أو معقباً أو شاهداً. ولا بدّ من التأكيد هنا أنّ الحورات جاءت بمستوى ثقافي وفكري «بريختي»، إن جاز التعبير، فمن المعروف أنّ بريخت هو أبو المسرح الألماني وصاحب مدرسة مهمة في المسرح، وفي غالبية مسرحياته كان يفترض وجود حدّ معقول من الوعي المسرحي والثقافي لدى المشاهد، لأنه يدعو إلى التفكيرالذي يقود إلى التغيير، لا إلى التفاعل العاطفي الآني الذي غالباً ما ينتهي بمجرد خروجنا من المسرح.

لقد كان لزاماً عليّ أن أجمع حولي ما تيسّر لي، من مكتبتي ومن الانترنيت، من مصادر ومعلومات ضرورية، خاصةً وأنّ تركيزي على ماركس نفسه قد انصبّ في السابق على كتاب (رأس المال) بحكم دراستي وتخصصي، لذا كان من الواجب أن أعود إلى بعض الدراسات والمؤلفات الأخرى التي كنت قد مررت على بعضها مروراً سريعاً أو قبل عقود من الزمن.

كما أنّ إجابات د. شعبان ذكرتني بالدكتور إبراهيم كبة الذي درّسني مادتي تاريخ النظم الاقتصادية وتاريخ الفكر الاقتصادي عاماً كاملاً، ذلك المثقف الموسوعي الماركسي، حيث أعادتني تلك الحوارات إلى عصر العمالقة، على حد تعبير سيروس سالزبيرجر في

كتابه المشهور (آخر العمالقة)، بعد أن ساد عصر الأقزام في الثقافة والسياسة، والتي يقول عنها سالزبيرجر نفسه: «إنّ صغار الرجال لا يستطيعون معالجة عظائم الأحداث».

وجدت أنّ الحوارات لا تريد منك تأييداً أو معارضة، بقدر ما تحفّزك على المساهمة فيها؛ فهو القائل: «أنا موجود بوجود الآخر(أنا وأنت)، والإنسان أشبه بالكائن الملتبس لأنه في حالة حوار يومي، بل «لحظي»، مع نفسه، وهو حوار ذاتي بينه وبين هواجسه، وبينه وبين الآخر، المختلف، المتعارض، المتباين»[1]. إنه يلخّص تجربة تاريخية طويلة ومعقدة وكمّاً هائلاً من الآراء والمواقف والأفكار لكبار الفلاسفة وعلماء الاجتماع من مفكرين متعددي المدارس والمذاهب أثّرت كتاباتهم، ولا تزال، في كثير من نواحي حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بل إنهم صاغوا أفكارنا وحضارتنا على المستوى الفردي والجماعي، كلّ ذلك من أجل أن نستطيع رؤية الراهن والمستقبلي.

لست هنا بصدد عرض تسلسلي لموضوعات الحوارات، وهي كثيرة، سواء في مجال البحث الفكري النظري أو النقدي أم في ما أفرز واقع التطبيق من تشويهات، وأحياناً ابتذال، للفكر الماركسي، ولكون العرض لا يمكن له أن يفي موضوعات الحوار كلّها حقها، فسأكتفي بالتعقيب على بعض المحاور في الحوارات، حتى أحياناً دون التدرّج الذي درجت عليه في الكتاب. وفي كل الأحوال، فإنّ ما سأتطرق إليه لا يغني أبداً عن العودة إلى تلك الحوارات نفسها، بل إنه في الواقع دعوة إلى العودة إليها.

الصنمية واحتكار الحقيقة والماركسية الرسمية والأمية الفكرية

والسكونية والثقافة الواحدية وغيرها الكثير مما يشخّصه شعبان عن صواب جعلت الماركسية واحدة من أكثر النظريات «الحديثة» عرضةً للتشويه من قبل «أصدقائها ومتبنّيها» قبل أعدائها، في حين أنّ ماركس نفسه أراد لأفكاره أن تكون معيناً لا قالباً، وفكراً لا صورة، فهو القائل في مقدّمة أهم مؤلفاته (رأس المال): «وأنا أتوجه طبعاً إلى قرّاء يريدون أن يتعلموا شيئاً جديداً ويريدون، بالتالي، أن يفكروا بأنفسهم». لقد أراد ماركس أن يعطينا حروفاً نشكّل بها ما نشاء من كلمات تصلح لواقعنا وعاداتنا وتقاليدنا ودرجة تطورنا، وهم أرادوها كلمات جامدة، صوراً تصلح لكل مكان وزمان.

لقد بقوا واقفين عند شعارات (البيان الشيوعي) على الرغم من مرور أكثر من قرن ونصف من الزمان تغيّر فيه كلّ شيء، حتى الإنسان «بشكل ما"؛ فقد تغيّرت معارف البشرية ووسائل الاتصال، بل وحتى علاقات الإنتاج، ولا نريد هنا أن نتوسّع في الموضوع لكن يكفي أن نشير، على سبيل المثال، إلى فكرة واحدة وحسب ذكرها ألفن هانس قبل ما يقارب القرن: «ليس العامل هو الذي يستخدم أدوات العمل، بل إنّ أدوات العمل هي التي تستخدم العامل».

لقد ظلّوا مسمَّرين مشدودين إلى الماضي ناسين أو، أغلب الظن، غير عارفين أنّ ماركس، في معرض نقده (في الثامن عشر من برومير - لويس بونابرت)، عندما أراد أن يبرهن أنّ إضافته «الشهيرة» إلى عبارة هيغل حول تكرار التاريخ صحيحة تماماً، يؤكّد «أنّ ثورة القرن التاسع عشر الاجتماعية لا يسعها أن تستمد أشعارها من الماضي، بل من المستقبل فحسب». ذلك ما أراده ماركس، لكنهم أرادوه صورةً وشعاراً وأيقونةً لا يجوز خدشها. ومن هنا أيضاً تأتي أهمية النظرة

الموضوعية التي دأب شعبان اتّباعها في كتاباته وحواراته السابقة منها أو التي بين أيدينا الآن!!

كان من المفترض، على الأقل بعد أحداث المجر عام 1956 أو بعد إفلات تيتو من المعسكر السوفييتي أو حتى بعد ربيع براغ عام 1968، أن يقوم اليسار أو الأحزاب الشيوعية بمراجعة نقدية حقيقية. وباستثناءات أوروبية محدودة، فإنها لم تجرِها حتى بعد انهيار «المنظومة» الاشتراكية في نهاية الثمانينيات. وكنّا ننتظر أن يقوم القادة أو المسؤولون (في الحزب الشيوعي العراقي، على سبيل المثال)، في مذكراتهم التي أصدروها في الثمانينيات والتسعينيات، بفتح باب النقاش في مثل هذه الأمور، لكنّ خيبة أملنا كانت كبيرة، فقد تضمّنت المذكرات نمطاً من «أحاديث جدتي» عكست مستوى تلك الشخصيات، فخلقت، إلى درجة الاكتظاظ، صراعات شخصية ودسائس ومؤامرات وحلقيات وامتيازات وحروب اشتعلت ولم تنتهِ، وكلٌّ منهم يسعى إلى النفاذ بجلده من قبضة التاريخ؛ فتراه متّهِماً وشاتماً الآخر. خذ مثلاً على ذلك كتاب شوكت خزندار (سفر ومحطات الحزب الشيوعي العراقي: رؤية من الداخل)، وهو كتاب استفزازي فيه إساءة قبل أن يكون إفادة. وكان د. شعبان، في معرض نقاشه له في مقالة سابقة نشرها في مجلة **المستقبل العربي** في بيروت، يتساءل: «ماذا ستفيد تلك الأسماء والحكايات التي تعتّقت واستنفذت أغراضها وأزمانها؟»، وقال أيضاً: «وبماذا ستنفع الناس مثل تلك الصور المشوشة الملتبسة المثيرة للشكوك التي، كما يعرضها، تشكّل المشهد الداخلي للحزب، وبخاصة قيادته؟».

لم نطّلع، من خلال تلك المذكرات، على معالجات فكرية جادة أو

مناقشة رصينة أو استعراض موضوعي للتاريخ ونقد صادق، إلّا عرضياً أو هامشياً، وربما يكون طلبنا هذا مغرقاً في الطوباوية، فكيف يستطيع من كان بمثل تلك المواصفات المتدنية والقريب إلى الأمية الفكرية، في كثير من الأحيان، أن يعالج مثل تلك القضايا؟

ومن هنا تأتي حوارات شعبان لتقوم بما عجزت عنه قيادات حزبية، مجتمعة أو فرادى، كانت في قمة المسؤولية لنصف قرن أو أكثر من الزمان. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ الحوارات قد فتحت باباً، نأمل ألّا يبقى الوحيد، من أجل إعادة تشكيل رؤية جديدة تتمتع بنفس المستوى من الثقافة والموضوعية.

ونحن هنا طبعاً لا نبخس حق عددٍ، يقلّ أو يكثر، في هذه المرحلة أو تلك، من المفكرين الذين ساهموا بدراسات وبحوث قيّمة، سواء في مجال الماركسية أم غيرها من النظريات والأفكار ذات التاثير الإنساني الشامل، عراقياً أو عربياً.

وتلك الموضوعة تجرّنا إلى تساؤل آخر تحدّث عنه شعبان في أكثر من موقع تمثّل في إعادة قراءة الماركسية أو قراءتها باعتبارها فكراً قابلاً للزيادة والنقصان. وبودّي أن أقول هنا، وإن بحدّة لا أرغب فيها: هل قُرئت الماركسية حقاً في منطقتنا من قبل حركات اليسار والأحزاب الشيوعية خاصة أم أنها اطّلع عليها على عجل؟ وهو ما أوحت به الطليعة، حيث تمّ التركيز على بعض الشعارات وكأنها أناشيد مدرسية (البروليتاريا، فائض القيمة، المسألة القومية ...إلخ).

وقبل قراءة ماركس، هل ثمة قراءة لتراثنا نفسه بما يتناسب وقيمته التاريخية والمعرفية؟ وهنا نكتفي بإيراد مثال واحد أورده

الباحث محمود أمين العالم في مؤلفه (مواقف نقدية من التراث) يشير إلى مفارقة تاريخية بالغة الدلالة، مأخوذة عن دراسة للدكتور مراد وهبة، مفادها أنّ ابن رشد، في الوقت الذي كان فيه ممهّداً للتنوير في أوربا كان موضع اضطهاد في أمته (وهو يقصد هنا عجز الواقع العربي طوال هذه القرون عن أن يستفيد من ابن رشد وأن يستلهمه في تحقيق تنوير عقلاني للواقع، بل وأكثر من ذلك؛ فعلى الصعيد الشخصي أحرقت كتبه ونُفي بعد أن سُوِّدت صورته بين العوام لأنه كشف عوراتهم، خاصةً في مؤلفه «تهافت التهافت» الذي جاء ردّاً على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة"؛ فقد ناقش آراء الغزالي في هجومه على الفارابي وابن سينا، وقال إنّ الغزالي لم يفهم مقولاتهم الفلسفية على الصورة الصحيحة، وإنّ غرضه كان التشويش، وذلك ما جلب عليه (على ابن رشد) نقمة رجال الدين المعاصرين له، إضافةً إلى موقف الخليفة أبو يوسف المعادي للفلاسفة)، ولعلّ هذا مثالٌ واحدٌ من مشاهد واقعنا المرير!!

موضوعة مهمة تلك التي أثارها سؤال الناقد د. ميري: «ألم تكن ماركسية ماركس نظرية ثورية بالدرجة الاولى؟ وهل كان ماركس مجرد مفكر تصادف أن أصبح ثورياً؟» وتأتي أهميتها في كون هذا السؤال كان مطروحاً باستمرار، على أنّ الاجابات لم تكن دائماً واضحة، فضلًا عن أنها لم تكن موحدة. وقد وجدت أنّ من المناسب، في ظل هذا الحوار، أن أعقِّب، إضافة إلى ما ذكره المفكر شعبان بقوله: «قبل كل شيء كان ماركس قارئاً كبيراً، فلا يمكن للمرء أن يستيقظ من النوم فيجد نفسه قد أصبح ماركسياً..»[2]. أن أضيف أنّ ماركس، وكما يصفه هادي العلوي في مداراته الصوفية، «فيلسوف وعالم اقتصاد وسياسي

ومناضل اجتماعي، وما لم يقله مؤرخوه وأتباعه عنه أنه فيلسوف حكيم، والفلسفة والحكمة لا تترادفان ولكن قد تجتمعان في واحد وتفترقان في آخر».

وهناك أيضاً تعميم خاطئ أرى وجوب الإشارة إليه، وهو الذي يعتبر كلّ من انتمى إلى، أو أصبح عضواً في، الحزب الشيوعي أصبح ماركسياً، وكأنها وراثة بالدم حين يصبح ابن المسلم مسلماً وابن المسيحي مسيحياً. وبالعودة إلى ذلك التساؤل، يقول أوليفر كوكس في كتابه القيّم (الرأسمالية نظاماً): «إنّ تفكير ماركس كان أداةً لسيرته في الحياة، فقد ولد وتربّى في فترة حبلى بالخميرة الثورية، بل وبدأ حياته كثوري ألماني سعى إلى اكتشاف القوى المحركة للتاريخ فاكتشفها وكرّس بقية حياته لأجلها».

وتطوف بنا حوارات شعبان في ماهية الماركسية ومصادرها ومكانة وحيوية الفكر الماركسي، فيشير إلى اقتباس طريف ومأساوي في نفس الوقت عن القيادي المخضرم في الحزب الشيوعي العراقي الراحل عامر عبد الله: «كنا نسعى إلى تكييف وتطويع الواقع أحياناً لنصوص النظرية التي قال عنها لينين إنها «كلية الجبروت»،[(3)] ونقول إضافةً: ونفس الأمر ينسحب على السياسة والقرار؛ فكان يطوّع من أجل أن يرضي الطليعة وسياستها، حتى وإنْ كانت بالضد من المصالح القومية والوطنية، وفي المثل الذي ساقه شعبان حول قرار تقسيم فلسطين عام 1947 خير مثال على ذلك.

تلك الحوارات وما اتّسمت به الأنظمة الشمولية ذكرتني بكتاب جورج أورويل، ذلك اليساري البريطاني الذي كتب حوالي عام 1948 كتاباً أسماه (1984) يتحدث عن نظام شمولي عام 1984، وقد نشر

الكتاب بعد وفاته عام 1950، حيث يتخيّل أورويل وجود وزارة للصدق تُعنى بالأنباء والاحتفالات، وهناك وزارة للسلم مختصة بالحرب، ووزارة للحب تراقب عملية تطبيق القانون، ووزارة للخير الوفير مسؤولة عن الشؤون الاقتصادية، وحيث تُبّثت شاشات إلكترونية في كلّ مكان، بما فيها كلّ بيت، مهمتها مراقبة تحركات، بل وأحاديث، كلّ فرد، وهي، في نفس الوقت، تقوم ببث التعليمات والبيانات والأخبار وصورة الأخ الأكبر. إنه كتاب مشوّق يكمن سرّه في أنه كُتب في نهاية الأربيعينيات، ولكنه يتحدث عمّا عشنا جوهره في أعوام السبعينيات والثمانينيات.

من هو ماركس الذي يريده شعبان، وما هي الماركسية التي يريدها؟

في بداية كتابه القيّم (تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي)، الذي قامت مؤسسة العويس الثقافية بطباعة جديده له ضمن سلسلة خاصة تكريماً للفائزين بجائزة العويس، يؤكد الدكتور محمد جابر الأنصاري «أنّ الفكر العربي والإسلامي الحديث أُخضع، ومعه الكثير من ظواهر الحياة العربية المعاصرة، لمعايير ومقاييس خارجية، ليبرالية أو ماركسية، الأمر الذي أدّى إلى فهم تلك الظواهر الفكرية والاجتماعية والحكم عليها من منظور له انحيازات آيديولوجية وقيمية معينة مستمدة من مركزية حضارية أخرى هي مركزية الحضارة الأُوربية الغربية بشقيها الليبرالي والماركسي».

إنّ هذا التأكيد على العموم صحيح في الغالب، خاصةً بالنسبة إلى البحوث والدراسات المؤدلجة، على أنّه، وبعد تأكيده ذلك وإصراره على ضرورة أن يكون المنهج نابعاً من التاريخ والتراث العربي، لا

الاستفادة من المناهج العلمية الحديثة، بشقيها أو مدارسها، شرط أن يكون ذلك بنظرة نقدية ودون إكراه أو تبعية، خاصةً في ظل غياب منهج علمي عربي.

إنّ ما يسعى إليه الدكتور الأنصاري «من فكر مستقل نابع من تراث وتاريخ المنطقة غير ناكر أو متجاهل النظريات الأخرى ذات الطابع الانساني» هو بالضبط ما يؤكده شعبان في حواراته «بما أنني أنظر إلى الماركسية كمنهج للتحليل النقدي (السوسيو ـ ثقافي) فإنّي أخالفها في أن تكون آيديولوجيا»[4]. وفي موقع آخر يقول: «أجد نفسي قريباً جداً إلى الماركسية النقدية أو الوضعية النقدية للماركسية، وهكذا أستخدم وأوظف المنهج ضمن اجتهاداتي وضمن دراستي للظروف والأوضاع الاجتماعية ـ الاقتصادية والثقافية للمجتمع العربي، بالاشتباك مع العلاقات الدولية»[5]. هذا ويؤكد هذه الحقيقة في مواضع أخرى؛ فهو، في الواقع، ينبذ أيَّ إقحام لأيٍّ فكر، مهما كان، بما فيها الماركسية، في صياغة أيَّ أجوبة لأيٍّ من مشكلات حياتنا في المنطقة.

وشغلت مسألة الدين حيّزاً مهّماً في حوارات شعبان، على الرغم من حساسية هذه الموضوعات التي تعدُّ، بالنسبة إلى الغالبية العظمى، بمن فيهم عدد كبير من «المثقفين»، تابوات محرّمة يكون الحوار فيها على هذه الصورة «من قال في الدين برأيه فهو مخطئ وإنْ أصاب». وفي تقديري، إنّ مسألة موقف الماركسية من الدين قد ضُخِّمت أكثر من حجمها الحقيقي، بل تُطرح وكأنّ ماركس قد تحدّث عن الدين الإسلامي بالذات. وفي اعتقادي، إنّ الغرب كانت له مصلحة في تأليب الناس باستخدام الدين سلاحاً في صراعه مع الماركسية التي يقول كوكس عنها: «إنّ صورة شيطانية ترتسم بصورة عفوية في

أذهانهم (يقصد القيادة الرأسمالية وعلمائها الموالين) كلما اقتحم أحد المفاهيم الماركسية مجالهم الخاص».

وقد اتّفق ذلك الميل مع سعي رجال الدين إلى إبقاء السيطرة على الطبقات الفقيرة في أيديهم بعد أن شعروا بالخطر من الأفكار «الماركسية والشيوعية على مواقعهم الاجتماعية». ولعلّ رائعة الصديق العزيز شمران الياسري «أبو كاطع» حول ذلك الصراع في حكايته (حيّة شيخ دبس)، حيث تمكّن شيخ دبس، الذي جمع كلّ السلطات الدينية والدنيوية بيده، من الاستيلاء على الحصة الأكبر من المحصول عبر بيع مساحات في الجنة لبعض العجائز والمسنين. وشيخ دبس هذا أميّ، كما هم أبناء القرية جميعاً، ويوماً ما دخل القرية «شيخ علي»، وهو متعلم ويقرأ ويكتب ويعرف الكثير من أمور الدنيا، وبدأ يستقطب الفلاحين. وعندما شعر الشيخ دبس بالخطر نصب فخاً لاصطياد خصمه، وعندما اكتمل العقد في الديوان سأل الشيخ دبس الشيخ علي: «مولانه تكدر تكتب حيّة» (هل تستطيع أن تكتب حية؟) فتناول الشيخ علي الورقة وكتب «حيّة»، بعدها تناول الشيخ دبس الورقة ورسم حية بلسانها وذيلها، وقدّم الورقة إلى الفلاحين في الديوان مع تساؤل: «سامع الصوت عليكم: بحظكم وبختكم ياهيّ الحية الصدّك، اللّي سواها المومن يو اللي آني كتبتها؟» (أي ما هي الحيّة الصحيحة؟ هل هي التي كتبها الشيخ (المؤمن) أو التي رسمتها أنا؟) وطبعاً أجاب الفلاحون: «لحجاية للبخت الحيّة الصدك اللي كتبها الشيخ دبس» (أي أنّ الحيّة الصحيحة هي التي رسمها الشيخ دبس وليس خصمه التي كتبها حروفاً). إنّ هذه الحكاية الذكية تعبّر عن ذلك الصراع الذي نراه محتدماً وعلى أشده حتى يومنا هذا.

لا يمكن لأحد ـ كما يؤكّد شعبان أيضاً ـ أن يتجاهل دور الدين في البناء الاجتماعي للفرد وبناء منظومة تفكيره؛ فمنذ أن وجد الإنسان، وفي صراعه مع الطبيعة ولغز الموت، وجد الدين، حيث القوة العليا التي يتوجه إليها بهدف نيل رضاها ودفع الأذى والبلوى. وقد تطوّرت الطوطمية بانقسام المجتمع إلى قبائل وتجمعات، فكلٌّ منها اتّخذ طوطماً (حيواناً أو نباتاً أو قوى طبيعية)، كلٌّ حسب بيئته وطريقة عيشه. صحيح أنّ الأديان هي أكبر منظومة شهدتها وتشهدها البشرية، لكنّ هذه الأديان لا تمثل منظومة فكرية واحدة، ولا تتشارك، سواء في رموزها أم في أساليب العلاقة فيما بينها، وإنْ تكن لها بعض السمات العامة المشتركة. لذا، في الواقع، لا يمكن لمنظومة فكرية أن تلغي الأخرى، سواء بين الأديان نفسها أم بين الأديان والمنظومات الفكرية الأخرى.

أما الصراع الذي دار بين الأنظمة الشيوعية والدين فهو، في جوهره وفي شكل ما، كان صراعاً سياسياً من أجل الاستحواذ على «الجماهير». وقد وصل الأمر، في بعض الحالات، إلى مستوى تافه، كأن يطرد العضو الحزبي فيما لو تزوّج في الكنيسة، أو عدم اعتراف الدولة بوثيقة زواج الكنيسة للأغراض الرسمية، ومنها الميراث.

ينطلق شعبان من موقفه المعروف في قضية حقوق الإنسان التي تعدّ حرية العقيدة مقدسة ولا يجوز المساس بها، ومتمسكاً بالمثقف الذي في داخله، يستلهم من التراث والتاريخ ما يمكن أن يعطي للمستقبل. وهناك الكثير من الموضوعات الأخرى التي تطرق إليها الحوار، مثل موضوعة المثقف ودوره وعلاقته بالسياسي ودوره الاجتماعي، وكذلك المرأة والحب والجنس. ثم توقّف مطوّلاً عند

القضية الفلسطينية، «الحاضر الأكبر» في مجمل حياة ونقاشات شعبان، والقضية الكردية الشاغل المستمر لاهتمامات شعبان. كلّ ذلك بحاجة إلى المشاركة والإدلاء بالآراء بشأنها، انسجاماً مع، وانطلاقاً من، مبدأ ظل شعبان مؤمناً به، هو مبدأ حق تقرير المصير، وحاول أن ينظّر له ويجد تكييفاً له في ضوء الواقع من خلال صياغات وأطروحات على مدى سنوات.

لكن، مع ذلك، يبقى هناك الكثير من الأسئلة دون إجابات، بل وهناك أجوبة بحاجة إلى توضيح أكثر وحوارات أوسع، ولا بدّ من أن تتوجه الحوارات إلى تخصصات أضيق، حتى لا نضيع في الاقتضاب والعموم، كأن تشمل بعض الحورات التاريخ الحقيقي للمنطقة، تاريخاً بعيداً عن الآيديولوجيا والشعارات والأمزجة، بحيث يتم التخلّص من «الأمية الفكرية المهيمنة». فهل وجه السومريون هو اختراع الكتابة والعجلة والأرقام ومشاريع الري والمدارس أم أنّ وجههم الآخر هو الغزوات والصراعات المستمرة التي خاضوها لإخضاع الآخرين؟ هل النظرة الواحدة التي ترضي غرورنا مفيدة للتقدم أم النظرة الموضوعية إلى كلّ ذلك التاريخ والفكر؟ فبدءاً بالسومريين، ومروراً بحمورابي والساسانيين والمناذرة، وصولاً إلى حكم الراشدين والتوسّع الإسلامي نحو العراق والأمويين والعباسيين والدولة العثمانية، وفي كلّ ذلك فسيفساء العراق: هل ساهم في وحدة العراق أم أنه أصل حروبه التي بدأت ولم تنتهِ؟ كلّ ذلك بحاجة إلى أسئلة فكرية وثقافية كثيرة وكبيرة، ويجب علينا مواجهتها!!

إنّ حوارات المفكر شعبان قد فتحت الأبواب أمام حوارات جديدة وكثيرة، فهل سيُبنى على هذه المحاولة من أجل تأسيس فكر

علمي موضوعي نقدي يساعدنا على إيجاد الأجوبة المهزومة؟ وهنا ليس أجلّ من أن أنهي هذه القراءة بما أنهى به ماركس كتابه (الثامن عشر من برومير) (مستعيراً الشعر من «الكوميديا الإلهية» لدانتي): «والحال عند باب العلم، كما عند باب جهنم، يجب أن يوضع المطلب التالي:

«هنا يجب أن تكون الروح قوية
هنا يجب ألّا يكون الخوف هو الناصح»

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص24.

(2) تحطيم المرايا، ص74.

(3) تحطيم المرايا، ص82 ـ 83.

(4) تحطيم المرايا، ص58.

(5) تحطيم المرايا، ص48.

العقل العربي وتحطيم المرايا
الهوى الصعب والإخلاص للمعرفة

سماحة الشيخ حسين أحمد شحادة(*)

تميّز مشروع (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) بين أمثاله من المراجعات النقدية بطابع النقد الموضوعي المؤرّق بأمانة الباحث عبد الحسين شعبان وقلقه المغامر في البحث عن درب الحقيقة الشائكة بمثابرة قلّ نظيرها في دنيا الكتاب العربي الحديث، حيث نفخ عبد الحسين المفكّر من عقله وروحه في هذه الحوارات شيئاً جديداً لم يسبق لي أن اطّلعت عليه في أعماله المتواترة.

هذه واحدة من مزايا شخصية الفيلسوف الصادق في تمام شخصيته الأخلاقية التي لم تراوغ يوماً في حياته المستورة وحياته المنشورة.

وأراني ألخّص مراميه من وراء «تحطيم المرايا» بخصلة الثقة العلمية التي لم تقحم في الماركسية على الماركسية من رأي خارج عنها أو تأويل انتزعه عنوة في ملعب الجدل المضاد.

(*) حجة الاسلام والمسلمين، باحث ومفكر إسلامي، رئيس منتدى المعارج لحوار الثقافات والأديان، والمشرف العام على مركز الأبحاث والمعلومات في السيّدة زينب ـ دمشق.

وجدير بهذا العمل أن يوضع في مكانه من سلالم النهوض العربي وأولوياته، وبهذه المثابة تصبح حواراته، والشكر للدكتور خضير ميري وقد برع في صياغة الهواجس والأسئلة ليجيء إبداع الكاتب مضيئاً بخلجات البوصلة واتجاهها. وأراني أزعم أنّ من شأن هذا الكتاب أن يصير مرجعاً في فتح الآفاق المرجوّة لتأصيل المفهوم الإنساني للمعرفة.

وها هنا ربما تعدنا هذه المقاربات الأولية بأن يقام على أساسها منبر جديد لحوار الماركسية مع ذاتها ومع الآخر المختلف أو النقيض لمواجهة مرحلة الخلاف الجديد الملتبس بتحديات العولمة الزائفة.

وأراه واعداً أن تقتدي به تجربة المثقف العربي، بمختلف انتماءاته الفلسفية والفكرية، ليمضي الجميع، بما ينبغي له من الحكمة المرتجاة، في تضميد ما يمكن تضميده من جروحات العقل العربي المثخن بوجع طال أمده، منذ القرن الخامس عشر وحتى اللحظة الراهنة، من غياب الفلاسفة العرب عن مسرح الهزيمة وأسئلة المستقبل الحرجة.

وهنا يجدر به ـ عقل الفلسفة ـ أن يتولى جروح الأمة بمنهاج الدكتور عبد الحسين شعبان وصراحته، ومن أراد بعده أن يجادل أو يختلف فقد عرف في ناحية المنهج من هذا الكتاب ثمينة من أدب القراءة والاختلاف.

ومن الواضح أن لم يتفق قط أن عاش العقل العربي برأي واحد مدى هذه القرون؛ فلم تعش أفكار الفلاسفة والفقهاء ولم يمت منها ما كنّا نظنه من أخطائهم...! ولكن ما بقي لنا من تراكمات الفكر والفقه والثقافة هو المنهج الذي نريده معياراً نفصل على ميزانه العلمي بين الخطأ والصواب.

ومن هنا أوافق كاتبنا الرأي في مراجعته العميقة للوضعية النقدية، وأقتبس من رؤيته «أنّ الوضعية الكونتيه كانت تخلياً متطرفاً عن الفلسفة، لا سيّما بظهور عبادة جديدة للعلم وإحلاله محل الميتافيزيقيا، بينما لا تغفل الوضعية النقدية السيرورة التاريخية للمعارف الإنسانية وتخالقها الوضعي المعرفي»[1]. وربما لهذا الاعتبار لم يشأ الباحث أن يقع في فخ الحديث عن نظريات زملائه وأقرانه القائلين بأسلمة الماركسية أو أقلمتها.

وإذن، يجب أن نؤمن أشد ما يكون الإيمان بأنَّ حاجة العقل العربي إلى المعرفة هي غيرها بالأمس، وأنَّ وسيلتنا هي أن نؤمن بوجوب النقد، بما فيها نقد التديّن، وأستعير من أسلوب القرآن فأقول إنّ نقد القرآن للدين لم يكن وقفاً على وثنياته فحسب، وإنما واجه به وبقسوة كل تديّن كاذب ومنافق في سلوك أتباع الأديان التوحيدية دون استثناء.

وعندي لن يسلم التدين الصادق من إدانة النقد القرآني ذاته كلما أوغل في غرور تزكية نفسه وامتهن المغالاة في مزاعمه بامتلاك الحقيقة المطلقة، ليعلن وكالته الأبدية عن الرب، فيصبح الدين سلطة تغادر مشروع الهداية إلى مشروع الاستبداد.

وعلى بصيرة النقد المتفتح للحوار يتسنّى لنا أن نختلف مع هذا النجفي العراقي العربي الأممي كما تختلف الصورة الواحدة عند تحطيم المرايا. ولنا أن نلملم انكسارات الضوء لنؤسس معاً مشروع البحث عن الحقيقة بمختلف الألسن واللغات، وقوام ذلك كله نهضة عربية من أجل الحرية وحقوق الإنسان، وفي مقدمها حقنا في اختيار الدين الذي نرجو أن نعيد تعريفه في ضوء التفسير الاجتماعي لمصطلح الدين من

منظور قرآني: «أرأيت الذي يُكذِّب بالدين فذلك الذي يَدعُّ اليتيم ولا يحضُّ على طعام المسكين».

وبذلك أشهد على حيرة الباحث وقلقه، وقد كان موفقاً غاية التوفيق في منابذات القطيعة الماركسية للدين بجميع أطواره الغربية والمشرقية يوم كانت المؤسسات الدينية الفاجرة تعاقر الكفر اليومي بالإنسان.

نعم يا صديقي تمنّيت أن يحضر أدونيس الحائر ليرقص رقص المولوي بيننا ويغني «هذا زمن تتقدم فيه الأسئلة وينهزم الجواب».

وعلى هذه العجالة ربما يسعد بعض المتكلمين باسم الدين بمقولات فصل الدين عن الدولة، غير أنّ أزمة النظام العربي عشية انهياره كانت ولا تزال في إشكال فصل الدولة عن الدين لكي لا نتمادى بعيداً في قطع الدين عن مكوّنات الهوية ونظام القيم في منحدرات حياتنا العربية البائسة.

ونقطة البداية في مشروعنا العام ومشروعك الخاص أن نجتلي تعريفاً للهوية يليق بزماننا لكي لا نُذبح بسيوفها، قاتلة أو قتيلة. ألا ترى معي في ماضي البحث عن جدل الأنا والهوية أننا كنا نستعيد تركيبها بإقصاء الآخر ونواصل تشكيلها مما نعرف ومما لا نعرف من ذاكرة الأرض والتاريخ واللغة وسواها من الحواضن!؟ ولم أُعثر على مفتاحها إلّا حين رافقت تلاوة القرآن وتعلّمت منه أن أبحث عن شهوديتها في غياب شهودها من داخل سفر تكوين «الأنا»، أي من لحظة الانتصار على هواي فتغدو الهوية مرآةً لما أنا عليه من أنسنةٍ تستقيم على معنى الإنسانية ولا تسفك الدماء، ما يقود الكوكب الأرضي إلى جدل

الأضداد بين هويتين: إحداهما هويتي الإنسانية وثانيتهما هوية ما يناقض الأنسنة من عماء وتوحش.

وبذلك يصبح سؤال الهوية مشدوداً إلى يقين الإجابة عن سؤال: من أين، وإلى أين، نحن ذاهبون بين حفنة التراب التي تنخفض بالإنسان إلى السفح وبين أشواق الروح التي تحلم بالمطلق؟ وها هنا سيُبتدأ الكلام الصعب عن معنى خيانة الهوية في واقع إيماننا السمح بروعة التعدّد وجمال الاختلاف وموعدنا بعد ما أسميناه مجازاً أو حقيقة بالثورات العربية.

تقول إنّ ماركس هو بداية الماركسية وليس منتهاها، وهذا صحيح، غير أنّ فلسفة الثورة والتاريخ ستظلّ عالقة بسؤال ما بعد الحداثة، حيث سؤال الوعي عن شروط التغيير والجدل لا يزال مؤجلاً حتى كتاب آخر.

ودمت صديقاً لجمرة الهوى الصعب، ولن تخون الهوية، أما أنا فما زلت واقفاً بانتظار خريفنا العربي، وكما الشجر الغريب ما زلت أنتظر برق المطر، ولي من كتابك بارقة واعدة بسمواتك السمراء، ولن استعجل الزمن.

يا صديقي والحزن يملأ قلبي.. كلما قلت: خفّ، قال: سأبدأ.

هوامش

---

(1) تحطيم المرايا، ص94.

تحطيم المرايا(*)

عمر كوش(**)

يقرأ عبد الحسين شعبان، في كتابه الحواري (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)، قضايا ذات عناوين رئيسية تخصّ متغيرات الماركسية ونقدها إلى جانب قضايا الحوار والاختلاف، وينطلق من تجربته السياسية في الحزب الشيوعي العراقي كي يعرض آراءه ومراجعاته في الماركسية، ويبدأ من ماركسية القرن الحادي والعشرين، وماركس وأزمة الماركسية، ومتحفية الماركسية، والنقد الماركسي للماركسية، وطوباويات ماركس والدولة، وحزب شيوعي من طراز عتيق، وماركس وألتوسير، والماركسية والأممية الرابعة، والدين وفتوى الحكيم «الشيوعية كفرٌ وإلحاد»، والمرأة والجنس والحب، ومفارقات الحب، وفهد والزواج وأمثلة طريفة، وإنغلز والنساء، وينتهي بالتطرق إلى الماركسية وفلسطين، مناقشاً الوعي النقدي الماركسي إزاء الفكرة القومية، وفكرة القومي اللاماركسي والماركسي اللاعروبي، والشيوعية

(*) نشرت هذه المادة في جريدة البيان (أبو ظبي)، في تموز (يوليو) 2009.

(**) كاتب وباحث سوري له مؤلفات عديدة.

العربية الرسمية، والموقف اللاماركسي من القضية الفلسطينية، والقوموية والماركسيوية، ويتوقف عند المسألة الكردية وحق تقرير المصير بلا رتوش، والكرد والحركة الشيوعية والعلاقات العربية ـ الكردية، والماركسية والفيدرالية، والفيدرالية والديمقراطية.

وعليه يرى أنّ الماركسيّة وصلت إلى الشرق معلّبة، وألغت الخصوصيّة الفرديّة بذوبان الفرد في الجماعة، وفرضت تراتبيّة عموديّة عندما احتكرت الحقيقة وألغت الآخر، فمثلت وجهاً آخر لدولة الدين التي تدّعي العصمة. وكانت الماركسية مشبعة بالاصطفائية واحتكار الحقيقة المطلقة والادّعاء بتفسير كلّ شيء في العالم، الأمر الذي جعلها آيديولوجيا ميتافيزيقية ولاهوتاً جديداً بوصفه يحمل خلاصاً للبشرية عن طريق سيطرة طبقة البروليتاريا المنقذة للمجتمع.

والماركسيّة التي حكمت بوصولها إلى السلطة هي غير ماركسيّة ماركس، وستكون ماركسيّة القرن الحادي والعشرين بعيدة عن ماركسيّة القرن العشرين وقريبة إلى ماركسيّة القرن التاسع عشر، في ظلّ الثورة العلميّة التقنيّة والتطوّر التكنولوجي للإعلام والاتصالات.

وتتجسد معضلات الماركسية، نصّاً وممارسةً، من خلال الموقف من الديمقراطية والدولة والحزب، حتى نظرت الماركسية إلى الديمقراطية بوصفها حيلة بورجوازية تستخدمها الطبقات الحاكمة لخداع الشعب وضمان السيطرة عليه، واستبدلت بها مقولة «ديكتاتورية البروليتاريا» المعبّرة عن الديمقراطية الشعبية الحقيقية، وهي مقولة مسؤولة، إلى حدٍّ كبير، عن الديكتاتورية التي اتّسمت بها جميع الأنظمة الشيوعية والاشتراكية.

ويميّز عبد الحسين شعبان بين عدة أصناف من الماركسيين في أيامنا هذه، معتبراً أنّ هناك «الماركسيين الطقوسيين» الذين لا يفقهون شيئاً في الماركسية، وتنحصر مهمتهم في المشاركة في الاحتفالات وإحياء بعض المناسبات، وهناك «الماركسيون المدرسيون» الذين يحفظون عن ظهر قلب بعض عناوين حول الاشتراكية مستقاة من المدرسة السوفييتية ويرددونها ببغائياً، وهناك «الماركسيون المسلكيون»، وهم جزء لا يتجزأ من الآلة الحزبية والمنفذين لسياستها دون أي نقاش، كما أنّ هناك «الماركسيين الذرائعيين»، أصحاب الدوغما والجمود العقائدي، الذين يبرّرون كلّ خطوة يتّخذها الحزب ويرون أنّ النظرية الماركسية لا تخطئ حتى ولو تناقض النص مع الواقع في النظرية، كما وهناك «الماركسيون العولميون» الذين روّجوا، في السنوات الأخيرة، للمشروع الأميركي بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وانتظروا منه الخلاص من الديكتاتوريات العربية، وهلّل أغلبهم للاحتلال الأميركي للعراق. أما «الماركسيون النقديون المجتهدون»، ويعتبر شعبان نفسه منهم، فهم لا يزالون قلة في العالم العربي ويعيشون على الهامش.

ويرى أنه يتناقض مع الماركسيّة بمعناها الإرثي، وفي هذا النطاق يدعو ماركسييّ العراق إلى ماركسيّة جديدة تلبّي متطلّبات القرن الحادي والعشرين، خصوصاً وأنّ ماركس نفسه قال: «كلّ ما أعرفه إنني لست ماركسيّاً».

وبخصوص القضية الفلسطينية، يحمّل عبد الحسين شعبان الماركسيّة جزءاً من المسؤوليّة فيها، ويذكر تحديداً تأييد الستالينيّة قرار تقسيم فلسطين. أما مسألة فهم القضية الفلسطينية، فيتساءل عن إمكانية معاينة الأدلة والقرائن الجرمية الجنائية على جثة مشوهة وغير

واضحة المعالم، إذ لا يكفي الموقف السياسي بوصفه دليلاً على فهمنا للقضية الفلسطينية.

وفي هذا المجال يفيد ما تحقق في مؤتمر ديربن ضد العنصرية والتمييز العنصري والعداء للأجانب عام 2001، فقد كان ذلك الانتصار بخطاب عميق، لكنه مبسط، يقوم على دمغ الممارسات الإسرائيلية بالعنصرية، الأمر الذي أحرج منظمات دولية كبرى لم تستطع أن تتخذ موقفا مناوئاً لنحو 3000 منظمة وقفت إلى جانب إدانة ممارسات إسرائيل لحقوق العرب الفلسطينيين.

وإذا استعرضنا المؤلف في سطور، فهو باحث وأكاديمي العراقي، واختصاصي في القانون الدولي (دكتوراه)، وخبير في ميدان حقوق الإنسان، ترأس المنظمة العربية لحقوق الإنسان في لندن لمدة أربع سنوات، وساهم في تأسيس اللجنة العربية لدعم الأمم المتحدة رقم 3379 (اللجنة العربية المناهضة للصهيونية والعنصرية)، وشغل منصب أمينها العام من 1986 إلى 1989، ويعمل حالياً مستشاراً قانونياً. صدر له العديد من الكتب منها: (الصهيونية المعاصرة والقانون الدولي) و(قرطاجة يجب أن تدمَّر) و(أميركا والإسلام) و(الانتفاضة الفلسطينية وحقوق الإنسان) و(المحاكمة) و(بانوراما حرب الخليج) و(السيادة ومبدأ التدخل الإنساني) و(المدينة المفتوحة) و(الإسلام وحقوق الإنسان) و(مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان) و(الإسلام والإرهاب الدولي) و(فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي) و(جذور التيار الديمقراطي في العراق) و(نوافذ وألغام ـ المجتمع المدني الوجه الآخر للسياسة)، وصدرت له كذلك عدة مؤلفات أدبية منها: (بعيداً عن أعين الرقيب) و(أبو كاطع على ضفاف السخرية الحزينة).

تعددت الماركسيات والدرب واحد(*)

حسقيل قوجمان(**)

ليس من عادتي أن أقرأ كتابات الدكتور عبد الحسين شعبان نظراً إلى أنني قليل القراءة، حيث لا أقرأ يومياً أكثر من مقالين أو ثلاثة كحد أقصى، والدكتور شعبان غزير الكتابة؛ فله في كل يوم مقال في الحوار المتمدن، ولكنّي رأيت له مقالًا في العدد 2687 بتاريخ 24/ 6/ 2009 بعنوان «هل عادت أطياف ماركس أم أن نجمه قد أفل؟» أثار العنوان فضولي وأردت أن أعرف إنْ كان نجم ماركس قد أفل أم لم يأفل بعد، فقرأت المقال!

يبدأ شعبان المقال بوصف ندوة حوار لأحد كتبه المعنون (تحطيم المرايا) كان السؤال الرئيس فيه هو «هل عادت أطياف ماركس أم أن نجم الماركسية قد أفل وشعاعها قد انطفأ؟» ويضيف قائلاً: «وإذا كان

(*) نشرت في موقع الحوار المتمدن العدد 2693، 2009/6/30.

(**) كاتب ومفكر ماركسي عراقي، سُجِن في العهد الملكي لعدّة سنوات وذلك لانتمائه إلى الحزب الشيوعي وأطلق سراحه بعد ثورة 14 تموز(يوليو) 1958، ثم اعتقل في العهد الجمهوري وأجبر على الهجرة إلى إسرائيل، لكنه رفض البقاء والإقامة فيها وانتقل منها إلى لندن حيث يعيش منذ خمسة عقود من الزمن.

البعض يستشكل هذا السؤال سابقاً فإنه بعد الأزمة العالمية المالية والاقتصادية للرأسمالية أصبح مطروحاً من لدن أطراف كثيرة!!»

قبل أن أواصل مناقشة المقال أودّ أن أبدي ملاحظة على موضوع المقال وموضوع الحوار. فشعبان القانوني المتخصص يعرف الفروق في وضع الجُمل، ولو كان محامياً في محكمة لأجاد استغلال الفرق بين السؤالين لصالح موكله، إن كان كارل ماركس، أو لصالح موكلته إن كانت الماركسية، حسب مقتضى الحال. لكنّ د. شعبان لم ينوّر قرّاءه فيما توصل إليه المتحاورون حول مصير الماركسية.

إنّ عنوان المقال يتحدث عن أفول نجم كارل ماركس، وكارل ماركس ككل إنسان يأفل نجمه لحظة وفاته، إذ يصبح جثة هامدة لا تستطيع أن تقدم أية خدمة للبشرية، وقد أفل نجم كارل ماركس، وما بقي من كارل ماركس هو فقط علاقته بالماركسية. لكنّ السؤال، بالصيغة التي وضعها كموضوع للحوار، يتعلق بمصير الماركسية وأفول نجمها وانطفاء شعاعها، وهذا موضوع شديد الاختلاف عن موضوع عنوان المقال، وأكبر دليل على ذلك أن د. شعبان ما زال يتحدث عن الماركسية وعن تطوّرها وتلوّنها وتعدّدها وغير ذلك؛ فالماركسية، حتى في فهم د. شعبان، لم يأفل نجمها ولم ينطفئ شعاعها بعد.

وحين واصلت قراءة الفقرة التالية صعقت وذهلت؛ فقد دأبت على قراءة الماركسية والتحدّث عن الماركسية والكتابة عن الماركسية أكثر من ستين عاماً وأنا أعتقد بوجود ماركسية واحدة هي ماركسية ماركس وإنجلز ولينين وستالين، وفجأةً نبّهني د. شعبان إلى وجود ماركسيات لا يحصى عددها.

1 ـ الماركسية التي وصلت إلى السلطة لا تشبه ماركسية ماركس.

2 ـ الماركسية المطبّقة لا تشبه ماركسية ما قبلها وما بعدها.

3 ـ ماركسية القرن العشرين لا تشبه ماركسية القرن التاسع عشر، وبالطبع هي لا تشبه ماركسية القرن الحادي والعشرين، خصوصاً في ظل ثورة الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات التي فجرتها العولمة، إضافةً إلى الموجة الجديدة الأولى من الحداثة التي أطلق عليها بعضهم «ما بعد الحداثة».

4 ـ ماركسية ما بعد هدم جدار برلين وانتهاء الحرب الباردة... ستكون مختلفة عن ماركسية القرن الحادي والعشرين.

5 ـ ماركسية السلطة تختلف عن ماركسية المعارضة.

6 ـ ماركسية الثقافة تختلف عن ماركسية السياسة.

7 ـ ماركسية أوكسفورد ستختلف عن ماركسية عدن أو مقديشو أو أديس أبابا أو غيرها في الأرياف الشامية أو في العراق.

8 ـ أتصوّر أن ماركسية القرن الحادي والعشرين ستكون أقرب إلى ماركسية القرن التاسع عشر... من حيث كونها حرة وطليقة وتتحرك في فضاء واسع وسوف لا تحجز نفسها في قوالب جامدة.

لا شكّ أنّ الإنسان يستطيع أن يواصل اكتشاف الماركسيات بلا حدود، كماركسية شعبان وماركسية رمضان وماركسية قوجمان وماركسية بوش البيضاء وماركسية أوباما السوداء وماركسية ما قبل احتلال افغانستان وماركسية ما بعد احتلال العراق، واكتشاف مئات الماركسيات الأخرى ويبقى الحبل على الجرّار.

صعقت وذهلت لأني اكتشفت جهلي وبدائيتي خلال أكثر من ستين عاماً دون أن أعلم بوجود هذا العدد اللامتناهي من الماركسيات.

وقد اعترف د. شعبان بجميع هذه الماركسيات وبغيرها، لكنه اعترض على ماركسية واحدة فقط.

وبعد تعداده هذا لشتى الماركسيات أتحفنا د. شعبان بتحفة عظيمة أخرى بقوله: لعل ماركس هو الذي قال: «كل ما أعرفه هو أنني لست ماركسياً». ودافع عن ماركس بقوله: «ولم يكن ذلك خروجاً على الماركسية أو على منهجها الجدلي أو تخلياً عنها، كما يعتقد بعضهم، إذا ما رددنا ذلك، بل هو خروج على الأطر والأنساق المُحكمة والصارمة التي أراد بعضهم أن يصهر الجميع في بوتقتها، بإقفال باب العلم والاجتهاد والادّعاء بتمامية ماركس واكتمال تعاليمه».

إنّ د. شعبان، الكاتب والحقوقي، لم يجد حاجة إلى توثيق هذه العبارة الخطيرة عن كارل ماركس بتنوير قرّائه عن المكان والزمان الذي قال فيه ماركس هذا القول، واكتفى بأن وضع لنفسه خط الدفاع بابتداء عبارته بكلمة لعل، ونسي أنّ كارل ماركس لم يطلق على نظريته اسم الماركسية، وإنما أطلق عليها اسم **الاشتراكية العلمية**، وكان إنجلز هو الذي أسماها الماركسية تخليداً لاسم كارل ماركس.

ومع اعتراف د. شعبان بجميع هذه الماركسيات وغيرها اعترض على ماركسية واحدة فقط هي ماركسية لينين، إذ قال: «فقد جرت محاولة روسية لـ«لنينة» الماركسية من موقع الدولة الاشتراكية البيروقراطية، وهذه أدّت إلى تصنيمها وجمودها، لا سيما باستخدام مصطلح «الماركسية اللينينية» ، وكأنها الحدود الفلسفية التي لا يمكن

تجاوزها، وبذلك تم إهمال (الدفاتر الفلسفية) للينين و(المادية والنقد التجريبي)، وهما من أهم كتبه».

فالماركسية اللينينية، في عُرف د. شعبان، هي الماركسية الوحيدة، من بين كلّ الماركسيات، غير المقبولة وغير الصحيحة، وإنما هي مجرد محاولة روسية «للنينة» الماركسية. ويبدو أنّ العالم كله كان على ضلال طيلة فترة التاريخ التي سبقت تعاليم د.شعبان. وقد كتب الماركسيون المتزمتون مئات الكتب والأبحاث عن اللينينية وعن قوانينها وعن أهميتها وعن صحة تحليلها للامبريالية اقتصادياً وسياسياً. ونسي د.شعبان أنّ النظريات التي سميت «لينينية» قد نشأت قبل نشوء الدولة الاشتراكية بسنوات عديدة، وأثبت التاريخ صحة النتائج التي توصّل إليها لينين عن طريق دراسة النظام الرأسمالي في مرحلته الإمبريالية، ومع ذلك كانت اللينينية، في عرف د. شعبان، الماركسية الوحيدة غير الصحيحة أو غير المقبولة ضمن عشرات الماركسيات التي عدّدها ولم يعرف العالم عنها شيئاً.

إنّ اصطلاح «اللنينة» اصطلاح رائع يمكن اعتباره صياغة كلمة جديدة لا بدّ أن تدخل القاموس العربي، وقد نستطيع على نسقه أن نصوغ مصطلحات مماثلة كأن نقول شعبنة الماركسية أو حسقلة الماركسية (وكلمة حسقلة لها معنى خاص لدى الشعب العراقي).

لا أريد مواصلة مناقشة مقال د.شعبان حتى النهاية لأنّ مناقشته قد تتطلّب كرّاساً وليس مقالاً قصيراً كهذا. أودّ في هذا المقال أن أفسّر، حسب رأيي، ما هو الفرق بين الماركسية الحقيقية ومفهومها لدى د. شعبان.

يقول د. شعبان: «كان فضل ماركس على البشرية كبيراً بحكم اكتشافه مبدأ فائض القيمة، وكذلك الصراع الطبقي، ...» هذه العبارة في اعتقادي تعبّر عن مفهوم د. شعبان عن الماركسية ومفهوم كارل ماركس عن الماركسية. واضح أن د. شعبان لا يميّز بين المبدأ والعلم في هذه العبارة.

جاء في الفصل الأول الذي عزاه د. شعبان لكارل ماركس أنه اكتشف مبدأ فائض القيمة، وكلمة مبدأ هنا هي مفتاح القضية؛ فالمبدأ هو ظاهرة ذاتية يستطيع الإنسان أن يعتنقها أو ينبذها أو يغيرها حسب مشيئته. فصفة الكرم وإكرام الضيف مثلاً مبدأ يستطيع الإنسان أن يكون كريماً أو أن يكون بخيلاً لأنّ الكرم صفة ذاتية، والكرامة هي مبدأ يستطيع الإنسان أن يكون حريصاً على كرامته أو أن يتخلى عن الكرامة لأسباب أخرى. حب الوطن مبدأ يستطيع الإنسان أن يحب وطنه ويدافع عنه وأن ينبذه ويبيعه لقاء بعض الفوائد أو الامتيازات. الدين هو مبدأ يستطيع الإنسان أن يعتنق ديناً معيناً أو أن يغيّره إلى دين آخر أو أن يكون كافراً. كل هذه وغيرها مبادئ لأنها ظواهر ذاتية يستطيع الإنسان أن يغيّرها أو يعتنقها أو يتخلص منها.

لقد ناقش د. شعبان الماركسية كأنها مبدأ يستطيع الإنسان اعتناقه أو التخلص منه أو تغييره، ولذلك كان بإمكانه أن يجد ماركسيات عديدة تختلف إحداها عن الأخرى. وفي الواقع يمكن النظر إلى الماركسية أيضاً كمبدأ. تصبح الماركسية ذاتياً بالنسبة للإنسان مبدأ لأنّ الإنسان يستطيع أن يؤمن بالماركسية وأن يعمل على الاستفادة منها كدليل للعمل وأن يعادي الماركسية وأن يتجاهل الماركسية وأن يشوّه أو يزيّف الماركسية وأنْ يحرّف الماركسية. بهذا المفهوم فقط يمكن اعتبار

الماركسية مبدأً. لكنّ ماركس لم يعتبر الماركسية (الاشتراكية العلمية) مبدأ وإنما اعتبرها علماً، وهذا هو الفرق العظيم بين ماركس وبين د. شعبان.

لنأخذ فضل ماركس الأول، حسب رأي د. شعبان، على البشرية، **مبدأ فائض القيمة.** في هذه العبارة كل الفرق بين وجهة نظر ماركس عن الاشتراكية العلمية (الماركسية) ووجهة نظر د. شعبان عنها.

إنّ فائض القيمة لدى ماركس ليس مبدأ اعتنقه ويستطيع هو أو د. شعبان أن ينبذه أو يغيّره؛ ففائض القيمة لدى ماركس هو قانون طبيعي يسري في المجتمع الرأسمالي رغم أنف كارل ماركس ود.شعبان وحسقيل قوجمان. إنّ قانون فائض القيمة هو كقانون دوران الأرض حول الشمس؛ فقد دارت الأرض حول الشمس منذ نشوء المنظومة الشمسية وما زالت تدور حول الشمس ولا يأفل نجمها إلّا إذا انتفت الكرة الارضية من الوجود أو إذا انتفت المنظومة الشمسية.

لكنّ فضل الإنسان هو أنه قد عرف بدوران الأرض حول الشمس بعد أن كان جاهلاً لا يعرف عن دوران الأرض حول الشمس إلى أن بلغ نضوج الإنسان الفكري درجة معرفة أنّ الأرض تدور حول الشمس.

حين علم الإنسان عن دوران الأرض حول الشمس أصبح ذلك علماً، لأن الإنسان قد تعلّمه، لكنّ علم الإنسان بدوران الأرض حول الشمس لا يعني أنه يستطيع أن يغير ذلك أو يتجنبه أو يغير اتجاهه، لأن العلم ليس سوى معرفة ما يجري في الطبيعة باستقلالٍ عن الإنسان نفسه.

لكنّ دوران الأرض حول الشمس كمبدأ هو غير العلم؛ فالإنسان

يستطيع أن يصدّق بأنّ الأرض تدور حول الشمس، وأن يكذّب ذلك وينكره كما تنكره الأديان السماوية، لأن الاعتقاد بدوران الأرض حول الشمس كمبدأ هو أمر ذاتي لا علاقة له بالدوران الذي يجري، سواء صدّقه الإنسان أم أنكره.

إنّ قانون فائض القيمة، مثل قانون دوران الأرض حول الشمس، قانون طبيعي يسري في جزء من الطبيعة يسمى المجتمع الرأسمالي. فقانون فائض القيمة قد نشأ منذ أن وجد أول رأسمالي يستخدم عمّالاً لقاء أجور، وسيبقى سارياً حتى زوال آخر رأسمالي من على سطح الكرة الأرضية، وليست لكارل ماركس أيّ سلطة على هذا القانون، وليس هذا القانون مبدأ يستطيع كارل ماركس أو غيره التخلّي عنه أو نبذه أو تغيير اتجاهه. ويكمن فضل كارل ماركس في أنه اكتشف القانون واكتشف كيف يمكن عن طريق دراسته معرفة اتجاه مسيره والنتائج المترتّبة على وجوده، وتوصّل إلى الأزمات الاقتصادية، وإلى وسيلة الخلاص من قانون فائض القيمة عن طريق الثورة على النظام الرأسمالي والقضاء على طريقة الحصول على فائض القيمة.

يستطيع الإنسان ذاتياً أن يؤمن بقانون فائض القيمة وأن ينكره أو يعاديه أو يكذّبه لأن قانون فائض القيمة كمبدأ هو ظاهرة ذاتية، أما قانون فائض القيمة كعلم فهو يحدث في الطبيعة وليس في ذهن الإنسان.

يستطيع العامل مثلاً إنكار هذا القانون، لكنه لا يستطيع، أثناء عمله لدى الرأسمالي، أن يتجنب أو يلغي أو يغيّر مفعول قانون فائض القيمة الذي يحتم حصول الرأسمالي على فائض القيمة من كل ساعة وكل دقيقة يعمل فيها العامل لصالح الرأسمالي.

إنّ فضل ماركس هو أنه اكتشف قانون القيمة وقدّمه للبشرية كعلم تستطيع البشرية أن تستفيد من معرفته، كما كان فضل أديسون عند اكتشافه النور الكهربائي وقدّمه، والفضل الثاني الذي عزاه د. شعبان إلى كارل ماركس هو اكتشاف الصراع الطبقي. لم يكن كارل ماركس الوحيد الذي تحدّث عن الصراع الطبقي، لكنّ فضل كارل ماركس هو أنه بحث الصراع الطبقي كظاهرة طبيعية ذات طابع علمي؛ فقد بيّن أنّ الصراع الطبقي قد ظهر إلى الوجود الانساني حتمياً منذ نشوء طبقات متناقضة في المجتمع الإنساني، واستمر هذا الصراع وأدّى إلى ما أدّى إليه من ثورات وتحوّلات نوعية في النظم الاجتماعية إلى أن بلغ مرحلتنا الحالية، مرحلة الصراع الطبقي في النظام الرأسمالي، وبيّن أنّ قانون الصراع الطبقي يبقى قائماً ما دام وجود طبقات متناقضة في المجتمع الإنساني. فالصراع الطبقي هو الآخر قانون لحركة المجتمع لا علاقة له بكارل ماركس ولا بغيره من العلماء، وإنما هو قانون طبيعي يسري في المجتمع باستقلال عن إرادة الناس؛ فلا وجود هناك لأفول نجم هذه القوانين التي تشكل جزءاً من الماركسية.

لكنّ د. شعبان أكّد لنا أنّ التساؤل عن أفول نجم الماركسية أصبح مقبولاً في أيامنا بقوله: «وإذا كان بعضهم يستشكل هذا السؤال سابقاً؛ فإنه بعد الأزمة العالمية المالية والاقتصادية للرأسمالية أصبح مطروحاً من لدن أطراف كثيرة!!» ولكن د. شعبان لم يخبرنا على ماذا يدلّ تأثير الأزمة العالمية المالية والاقتصادية؟ هل يدلّ على أفول أو عدم أفول نجم الماركسية؟ لم يشر لقرائه إلى أنّ حتى «قارونات» المال الرأسماليين أخذوا ينقّبون في كتاب (رأس المال) لعلهم يجدون فيه ما

يساعدهم على التوصل إلى كيفية إقامة نظام اقتصادي عالمي جديد لارأسمالي مع بقاء العلاقات الرأسمالية في المجتمع. لم يقل لنا إنّ علماء الاقتصاد الرأسماليين قد اعترفوا عند اندلاع هذه الأزمة بأنّ ما قاله كارل ماركس قبل أكثر من قرن ونصف كان صحيحاً، وأن الأزمات الاقتصادية صفة حتمية في النظام الرأسمالي، وأنهم يبحثون في كتاباته عن وسيلة لتحقيق حلم «قارونات» المال بنظام اقتصادي جديد خال من الأزمات الاقتصادية والمالية.

لو تنازل د. شعبان قليلاً وقرأ شيئاً عن الماركسية قبل إشغال نفسه بهذا الموضوع، سواء في هذا المقال وربما في كتاب (تحطيم المرايا) أيضاً، لعلم أنّ معلمي الماركسية الأربعة وكلّ الماركسيين الذين كتبوا عن الماركسية بعدهم اعتبروا أنّ أركان الماركسية هي ثلاثة: المادية الديالكتيكية والاقتصاد السياسي والاشتراكية.

المادية الديالكتيكية هي مجموعة قوانين طبيعية اكتشفها هيغل وطبّقها على فلسفته المثالية، واقتبسها كارل ماركس وبيّن أنها قوانين الحركة في الكون والطبيعة. وبما أن الطبيعة حركة فإنّ كلّ حركة في الطبيعة تجري حسب قوانين معينة، هي القوانين الديالكتيكية. وليست هذه القوانين قوانين وضعية كالقوانين التي تخصص د.شعبان في دراستها وأجاد فيها، لأنّ القوانين الوضعية يضعها الإنسان بحيث تحقق مصالحه ضد مصالح غيره. أما القوانين الطبيعية فليست قوانين وضعية بل قوانين تجري في الطبيعة بصرف النظر عن إرادة الإنسان وعن مصالحه الطبقية.

والركن الثاني من الماركسية هو الاقتصاد السياسي. **والاقتصاد السياسي** هو الآخر يبحث في القوانين الطبيعية التي تسري في

المجتمع الإنساني. وقد بحث كارل ماركس هذه القوانين وتطوّرها وتحول المجتمعات البشرية بموجبها منذ المشاعية البدائية وحتى تحقق المجتمع الشيوعي بمرحلتيه الاشتراكية والشيوعية.

والركن الثالث هو الاشتراكية. **والاشتراكية** نظام اجتماعي خالٍ من الاستغلال الطبقي يتوسط بين النظام الرأسمالي والمجتمع الشيوعي؛ هو فترة انتقال المجتمع من العلاقات الرأسمالية إلى العلاقات الاشتراكية في طريق تطورها إلى علاقات شيوعية.

بحث كارل ماركس الاشتراكية من ناحية نظرية فقط، وتبيّن أنّ التطبيق بعد ثورة أكتوبر كان مطابقاً للنظريات التي تصورها كارل ماركس عن الاشتراكية، لكنّ البحوث الواقعية عن قوانين النظام الاشتراكي كانت من حظ لينين ثم ستالين.

وكان ستالين هو الذي أوضح القوانين التي يسري النظام الاشتراكي بموجبها ويسير نحو المجتمع الشيوعي، وبيّن الشروط التي ينبغي تحقيقها في النظام الاشتراكي من أجل بلوغ المجتمع الشيوعي. وليس في كلّ هذا أيّ علاقة شخصية لكارل ماركس أو إنجلز أو لينين أو ستالين أو أي ماركسي آخر، لأنها قوانين طبيعية تسري باستقلال عن إرادة الانسان، ودور الإنسان هو إما أن يسير في اتجاه القوانين أو أن يسير عكس اتجاهها، كما نراه واضحا في الصراع الطبقي.

أكتفي بهذا القدر الضئيل من مناقشة مقال د. شعبان مع احترامي له كرجل قانون وكمحلل للأوضاع القائمة في العراق.

ملاحظة ضرورية: الأبحاث التي وردت في هذا الكتاب كانت جميعها لمناقشته، باستثناء هذه المقالة التي ناقشت مقالة للكاتب

حول مضمون الكتاب، ولعلّ الباحث يتفق مع الأستاذ قوجمان على أن فائض القيمة هو قانون اقتصادي وليس مبدأ، وهو ما ورد في الكتاب وتكرر كثيراً، وقد يكون قد جرى استبدال كلمة «قانون» بكلمة «مبدأ» في المقالة المذكورة سهواً، مثلما يدلّ على ذلك مضمون النص.

ويقدّر الباحث هذه الالتفاتة ويودّ أن يشير إلى أنّ قانون فائض القيمة ليس قانوناً طبيعياً، كما ورد على لسان قوجمان وإنما هو قانون اقتصادي موضوعي، وربما أراد استخدامه للتمييز عن القانون الوضعي، باعتباره أحد القوانين الموضوعية في النظام الرأسمالي، علماً أنّ القوانين الموضوعية، حسب الماركسية، لا تقتصر على ذلك، بل تمتد إلى القوانين الطبيعية وقوانين التطور الاجتماعي، وهي الملاحظة التي أوردها الدكتور كاظم حبيب تعقيباً على مقالة قوجمان.

الماركسية والوضعية النقدية
«جدل الرؤية والاختلاف»(*)

خضير ميري(*)

الحرية، باختصار، تعني الضرورة، وهي صيرورة الوجود الإنساني. وحرية المثقف هي الهواء الذي يتنفسه لتحقيق ذاته وإضفاء نوع من «الأنسنة» على إبداعه ونتاجه العلمي والأدبي».
عبد الحسين شعبان «المثقف والحرية الفكرية»

«وعلى الماركسية أن تجدد نفسها مع كل اكتشاف علمي جديد». ـ **فريدريك إنجلز.**

«الماركسية هي فكر عصرنا الذي لا يقبل التجاوز». ـ **جان بول سارتر.**

تمهيد

بصدور الكتاب الحواري المشترك مع عبد الحسين شعبان (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) عن منشورات الاختلاف ـ ناشرون، الجزائر، 2008، صار ممكناً الحديث عن أبعاد أكثر منهجية

(*) هذا البحث هو استكمال لحوارات أجراها الناقد مع الدكتور عبد الحسين شعبان صدرت في كتابه الموسوم « تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف» الذي أثار جدلاً واسعاً. ولعل صدور هذا الكتاب الانتقادي، الذي يساهم فيه نحو 40 باحثاً وناقداً ومفكراً ومثقفاً من أفكار عربية مختلفة ومن مواقع عمل متعددة ومن مدارس متنوّعة، هو دليل على ما تركه الكتاب من أسئلة واجتهادات ومراجعات وجد فيها الباحثون جدّة وجرأة وموثوقية.

(*) خضير ميري ناقد وكاتب وروائي له عدّة كتب منها «أيام العسل والجنون».

لفكر الوضعية النقدية، أي الفكر التوليدي للفهم الماركسي للماركسية، بوصفه المنقلب الضدي لفكر التأسيس والتأويل في شقيه النظري الاستنباطي والعملي الميداني. ولعلّ مديات وآفاق هذا الفكر الذي أجمله عبد الحسين شعبان بممارسات مختلفة من القراءات التطبيقية والاشتباكات السياسية، سواء الخاصة بالأوضاع التنظيمية التي تخصّ حركة شيوعية بعينها، أو بين ظرف تاريخي وآخر، أو من خلال تقديم ممارسة نقدية معينة لأوضاع دولية وقانونية بعينها، وأخرى تختص بالتسامح أو نظرية «جدل الهويات» أو غيرها.

ويأتي الجهد التطبيقي الذي امتاز به شعبان توكيداً على دور الممارسة التاريخية في اختبار الفعل الجدلي، وهي ممارسة تفترض أنّ فهم مجموع الوقائع والأحداث والمتغيرات هو، بحدٍّ ذاته، يشكّل جهداً نظرياً لا ينبغي الاستهانة به أو التقليل من شأنه. ومن هنا فإنّ هناك مسارات في العملية الجدلية النقدية تفرض نفسها في ضوء مستجدات ما هو معاش وقائم على حده، وطبيعة التشاكل أو"التمشكل» معه أو فحصه أو تعريضه للنقد (وفي بعض الأحيان تعريضه للقراءة الاستباقية المؤملة أو المقترحة).

ولعلّ أكثر الاعتراضات سطوعاً، بخصوص الوضعية النقدية كما يراها عبد الحسين شعبان، تتمثل في عدّ الماركسية مرحلة من مراحلها. وهو ما قال به شعبان تعبيراً عن كون الماركسية لا تتمثل بمفهومية ماركسية تامة أو شاملة من وجهة نظر ماركس وطروحاته العظيمة فحسب، بل هناك في الواقع ماركسية نقدية كبرى يشكّل ماركس مرحلة قرائية في صيرورتها ومديات عطائها وتحوّلها الكيفي والنوعي.

ومن هنا فإنّ الماركسية، في واقع الحال، نتاج قراءة وضعية نقدية،

وهي لا تمثّل المنهج كونه الحقيقة المادية المشار إليها بالجهد الماركسي الكبير. وليس التفسير المادي للتاريخ، بحدِّ ذاته، هو البعد الحقيقي للفهم الماركسي، بل التفسير النقدي للتاريخ الذي يجعل من المادية حجراً فلسفياً للوقوف من الضد الهيجلي أو من التفسير المثالي للتاريخ. ولن تكون هذه هي الخلاصة العلمية للماركسية لأنّ كلّاً من المثالية والمادية مكوّنان أساسيان من مكوّنات التراث الفكري للبشرية، وليس ما حدث لاحقاً مع ماركسيي ما بعد ماركس من شطب التراث المثالي واعتبار أنّ نقد المثالية من قبل ماركس هو دليل على انعدام تأثيرها أو عطالتها الفكرية وتقاعسها عن العمل.

وعبد الحسين شعبان هنا يكاد يكون مثالياً بذات الحجم الذي يريد أن يكون فيه مادياً، لأنّ النقدية تتطلب العدالة في القراءة والإلمام بحركة وجينيالوجيا الفكر من وجهة نظر معاصرة، ربما تمثلها نظرية كلٍّ من ميشيل فوكو وجيل دولوز التي ترى في الحقيقة «مجموعة إنتاجية تنشأ داخل جهازية ما»، باعتبار أنّ هناك ممارسات للحقيقة، وليس بعداً واحداً لها، تماماً كما يعدّ شعبان الماركسية ممارسة نقدية داخل الماركسية، وليست ماركسية نقدية تامة داخل الممارسة التجريدية التي ليست بالضرورة أن تكون النقدية منطلقها. بمعنى أنّ الفهم الماركسي للتاريخ ليس كافياً، وأنّ الأكثر أهمية من ذلك هو اعتبار ماركس مرحلة من الماركسية وليس نهاية لها.

إنّ الإشكالية النظرية التي تجلبها الوضعية النقدية بجدارة تتمثل بكيفية التخلص من الآيدولوجيا الماركسية الراسخة والسائدة لصالح النقدية الماركسية ضد كلّ آيدولوجيا. كيف يتسنّى لنا استعارة عقل ماركس النقدي، واعتبار التاريخ الآيديولوجي للشيوعية أو التاريخ

التطبيقي لها نوعاً من «الأمبيريقية» المفتوحة على آليات المراجعة النقدية والقراءة التاريخية والاستنتاج المنفتح على داخلية إنتاجية لا حدود لها. ولعلّ عبد الحسين شعبان كان واعياً للدور الجدلي في قراءة كلّ تجربة جدلية أو تندّ عن واقع تاريخي مؤدلج (أو «كأدلوجة من نوع ما» لأنه يشتغل شخصياً في العمل بالمؤسسات الكبرى، سواء كانت العقابية منها أم القانونية والسلطوية أو الدفاعية منها والمدنية والقائمة على الديمقراطية الشعبية وأسس النظام العالمي الجديد).

لا بدّ لنا من وضع حدود مفهوميه معينة ونحن نتحرك داخل فكر عبد الحسين شعبان النقدي الجدلي، وتلك الحدود تتمثل بوضع مقولات أساسية تقاربيه في التداول المفهومي للماركسية من نواحٍ متعددة لعلّ أبرزها يتمثل بمفهوم الوضعية النقدية أولاً، والتخالقَ المفهومي ثانياً، وأسس الفهم الماركسي للماركسية، وصولاً إلى الماركسية التوليدية وماركسية ما بعد الحداثة ونظرية الاستقراء المتوازي للأفكار والخطابات والصراعات النظرية المتعايشة أو المتنازعة بيننا اليوم أو من قبل، والسيستم المفاهيمي الجديد أو نسق تحوّلات المفاهيم القبل ـ نظرية قياساً بما بعدها، أي مجموع منظومات التحديث والمحايثة التي تفرضها عليها نظم العلاقات المعرفية المتسارعة اليوم ...إلخ.

تتمثل الوضعية النقدية، كما يحدّدها شعبان، بأنها «مجموع التصورات النسبية الوقائعية إنسانية معينة، سواء كانت تلك الوقائعية قائمة على حدثية تاريخية أو أنها مجرد تراكم مفهومي قارّي». وهي ما تشكّل الإطار العام للفهم الجدلي لأنها تشكّل المادة الأساسية لكلّ فهم، ومن دونها يصبح الفكر الجدلي عائماً أو ملتفاً على ذاته ومنفصلاً عن عصره. ولعلّ لكلّ فكر وضعيته النقدية، والمقصود هنا الفكر الماركسي

تحديداً، وسيكون لزاماً علينا، كوضعيين نقديين، أن نقرأ الماركسية في زمن ماركس في ضوء وضعيتها النقدية وليس في ضوء منهجها الكلياني «التوليتاري»، وأن نحصر عملها على ضوء راهنتيها الآنية مع الأخذ بنظر الاعتبار إمكانيات الواقع الاستباقي لها، أو من خلالها، واعتبار فكر ماركس وإنغلز فكراً وضعياً نقدياً وليس فكراً ماركسياً تاماً يكون قد أثبت تمامه نظرياً وتاريخياً. وإذا كانت الأفكار تخطئ وتصيب، فإنّ الوضعيات تتحقق أو لا تتحقق، تنتج أو تتخلف، تتشتت أو تتوجه، تكون في مشيئة الأفكار وحركة البنى والأنساق العاملة أو تشذّ عنها وتتخطاها، وهو الفهم الجدلي الوضعي الخالي من شمولية مثالية أو بقايا ماركسية هيغيلية متطفلة، ذلك لأنّ الحقيقة الماركسية، أو في نظر ماركس، هي «مجموع صراعاتها وتنازعاتها ومسيرتها الحركية المتلاطمة»، وهذا الفهم يعني نزع الحقيقة عن التوجه التاريخي المسبق أو الفهم الغائي للتاريخ، كما تدبر أمره بروح غائية، هي الأخرى، فوكوياما في أطروحته الشهيرة «نهاية التاريخ» لصالح المتحقق والوضعي والراهن والمتغير، كما سنجد ذلك منقوداً أو مصوَّباً لدى جاك دريد، وهو ما سنتطرق إليه لاحقاً.

ولكن، بقدر ما يبدو الدرس الوضعي نقدياً فإنه يكون مجبراً على أن يكون جدلياً وإلّا سينتهي إلى القول بالكايوسية أو الفوضى خارج أي موجه نظري، كما يقول عبد الحسين شعبان في الصفحة 69 من (تحطيم المرايا): «لست ميّالاً إلى الأحكام الجازمة، لا سيما القطعية منها ..، وهو ما أرمي إليه، ومع «اللا تاريخية» يصبح العالم بنظر البعض نوعاً من الكايوس «الفوضى» وهو ما كان يُعتَقد من قبل عند الفوضويين الأوائل الذين لم يكن الوعي التاريخي عندهم شرطاً لكل معرفة، بل هو نوع من كل نوع متاح أو قادر على تناوله بتلقائية أو بكسل معرفي؟!»

من الواضح أنَّ الفكر النقدي، بوصفه معرفة متحرّكة على نسق موضوعي، يتطلّب وجود علائق متناقضة ذات وجهات ومسارات تراكبية تشترط نوعاً خلّاقاً من العلاقات الناشئة داخل محيط الكلّ أو من خلاله. ومن هنا فإنّ عبد الحسين شعبان لا يفترض أنّ المعرفة الوضعية وحدها قادرة على استحداث قيمة جدلية بدون الإسهامة الذاتية في المعرفة، أي دون ما يمكن تسميته، حسب ميشيل فوكو هذه المرّة، بخطوط التنشئة الذاتية les lignes subjectivation. وهو هنا، أي شعبان، يحسبها حساباً أكثر واقعية، من الناحية الذاتية، من هوس فوكو التنظيري العالي بإسراف، فيسميه (التخلُّق أو التخالق) الذي يعني الفكر في حالة ترابطية مع غيره أو، على وجه التحديد، هو العملية الإدراكية للفكر بوصفه إشكالية.

وإنّ ما يتطلّب العمل عليه هو تخليق علاقات جدلية بين أفكار عديدة لا تبدو أنها كذلك، بمعنى أن يكون الفكر هو ما يتعدّاه أو ينفتح عليه. وقد يبدو «التخالق» استلهاماً آخر «للبراكسيس» الماركسي، إلّا أنّه عند عبد الحسين شعبان ليس بالضرورة أن يكون الفكر ماركسياً خالصاً لكي يكون جدلياً، والدليل هو عناية ماركس بكلّ من هيجل وفيورباخ، فالأول كان جدلياً عقلياً والآخر كان مادياً لا جدلياً، لكنّ هذا لم يمنع ماركس عن إجراء «تخالق» مع كلٍّ من هيجل وفيورباخ لاستخراج المادية الجدلية من قوانين وأفكار مغايرة لها ولا تؤدي منطقياً إليها.

بالطبع إنّ مسيرة الفكر الماركسي، كما يراها شعبان، هي ما يُستنتج ممّا هو ماركسي وليس ممّا قاله ماركس فحسب: «الماركسية بحاجة ماسة إلى عمليات تحديث مستمرة، وكلّ فكرة جديدة يطلقها العالم لا بدّ من أن تكون الماركسية مسئولة عن فهمها ومتابعتها ونقدها وتصويبها،

مهما كانت تلك الفكرة أو الأطروحة أو النظرية الجديدة بعيدة في ظاهرها عن الهمّ الماركسي»[1].

«التخالق» إذن هو جَعْل الماركسية ممكنة وصالحة للعمل في كلّ زمان ومكان، وهو تحديث فكرة العمل الجدلي في ضوء المتغيّر المفهومي، ولم يكن ماركس بعيداً عن «التخالق»، في واقع الحال، إن لم يكن ممارسها الأمهر، سواء كان في القراءات التأملية الشذرية أو اللحظية أو الملاحظات والتدوينات المتعارف عليها في (مخطوطات 1844) أو في متنه الأكبر في (الآيديولوجيا الألمانية) أو (الرأسمال).

وبقدر ما يكون «التخالق» انفتاحَ عمل القراءة مع عناصرها التحليلية وإعطاء دفقات جديدة للروح الفلسفية الجدلية كما تتجلى، فإنه، في ذات المعنى، تخالق مع الخلق الإبداعي للعمل الفكري كونه، بحدٍّ ذاته، نتاجاً تاريخياً. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الفكر الماركسي هو إرثٌ فكريّ إبداعي قائم بذاته، كصورة من صور إبداع المفاهيم «حسب طروحات جيل دولوز وغاتاري في تعريفهم للفلسفة»،[2] وليس مجرد كتابة آلية أو محض طروحات كمية لمجموعة كتابات تاريخية محنّطة أو إرثاً استباقياً ثورياً مشروطاً، بل الماركسية هي، بحدٍّ ذاتها، عمل فكري خلاق.

لعلّ أكثر الأفكار جدلاً في الوضعية النقدية هو عدّ القصور الذاتي لقراءات ماركس في التاريخ العام، لا سيّما تاريخ شعوب آسيا والشرق العربي، نوعاً من الحقيقة الموضوعية التي كان عبد الحسين شعبان يحثّ على أخذها بنظر الاعتبار (وبذات الهمّة الفكرية والهاجس الموضوعي كان سمير أمين يولي اهتماماً كبيراً لمتابعة واقع حركات التحرر العربية والأفريقية والآسيوية، من خلال رحلاته الميدانية المستمرة على مدى سنين عديدة، لتكون لديه فكرة ما يمكن تسميته الاختبار الذاتي للواقع

الموضوعي محسوساً عبر تناقضاته اليومية أو حضوره الراهن المؤقت والُمعاش، ولعلها كانت الطريقة الأُمثل في تحقيق العمل الوضعي النقدي التطبيقي والإصغاء إلى التاريخ من تحت قدميه وليس من التعالي الفكري أو الاستنتاج النظري الفوقاني العام).

والأمر نفسه في قراءة الخطاب الديني والعمل على فهم الدين داخل منظومة التنشئة الذاتية les lignes subjectivation للأفكار الموروثة بوصفها (الإرث الضدي). ولعلّ هذا المصطلح الأخير لم يتطرق إليه شعبان صراحة، وهو يفضل قراءة الدين كونه مسألة إنسانية لا يمكن إهمالها أو التغاضي عنها، كما فعلت ماركسية ما بعد ماركس. وإنّ (الإرث لضدي) هو، بدوره، لازمة جدلية بالمعنى الذي يشير إليه شعبان في تحطيم المرايا قائلاً: «إنّ الفكر الوضعي النقدي هو فكر تعايشي تسامحي، إنه فكر يبحث عن نقيضه، بل ويضطر أحياناً إلى تربيته في داخله كمن يربّي ابناً له على تخطيّه والوصول إلى مرحلة رجولته الخاصة»[3].

إذا ما أردنا أّن نجمل مفهوماً أدقّ للنقد الماركسي الوضعي النقدي فإننا نستطيع القول إنه فكر توليدي بالمعنى الذي نقول عن نقد ماركس للهيغلية: كان نقداً توليدياً، وبذات المعنى الذي يمكن لنا أن نقول عن ماركس: إنه مولّد أفكار، وليس مجهّز تصوّرات تبحث عن موضوعاتها، وإذا ما اعتبرنا أنّ كل «توليد هو تأويل» وأنّ التأويل يحوّل ما أوّله، حسب مقولة لجاك دريدا في كتاب «أطياف ماركس»،[4] ألا يكون الأحرى بنا قراءة ماركس التأويلي بذات المعنى الذي يقرأ فيه ماركس سواه؟ أليس التأويل الماركسي يتطلب قراءة للقراءة الماركسية نفسها ومعرفة كيفية التأويل الماركسي وكميات التوليد عليه أو من خلاله؟ ألا يشكّل ماركس نوعاً تأويلياً نادراً؟ ثم هل كان ماركس مجرد حدث تاريخي أم هو منعطف

تأويلي؟ هل كان ماركس حقيقة جاهزة أم صيرورة حقيقة؟ هل كان أسطورة مخلّقة أم فكراً خلّاقاً و متخالقاً؟

لعلّ هذه الأسئلة هي التي وضعها عبد الحسين شعبان وهو يفكّر في تحطيم المرايا والخروج من الأمواج الفكرية المتلاطمة إلى اليابسة على أسس نقدية صارمة لا ندّعي أنها تكاملية، لأنّ هذه الأخيرة تقف بالضد من كل توليدية جدلية، وبالتالي فإنّ المغامرة الفكرية تستحق الخوض في ما هو ماركسي وفي ما هو مضادّ للماركسية داخل النطاق النظري ذاته، وبقليل من التأويل يصبح الفكر خلّاقاً، وبالكثير منه نستبقه ربما ونسيء إليه!!

ولا أزعم أننا قد تحوّلنا إلى الفكر الحرّ النقدي الخلّاق بعد، ولعلّ ذلك كان ما يشغلنا في كلّ خطوة كنّا نخطوها، على حدّ تعبير شعبان، الأمر الذي احتاج إلى حوار حرّ يتمشكل معه ويعزّزه ويشير إليه، سواء في جدل الرؤية نفسها، كونها مسيرة توليدية، أم في الاختلاف بوصفه فاعلية تأويلية لاغنى عنها لأيّ جدلية منفتحة أو توليدية مغايرة إشكالية الطابع وعتيدة ولا مناص منها.

المبحث الأول: ماهية الوضعية النقدية؟ مقاربة أولية!

التصور العام المأخوذ على الفكر الوضعي كونه مقروناً بالنزعة العلمية التجريبية، مقابل الفلسفة التي تكون بنظر هذا الفكر نوعاً من الإسقاط في النزعة الفلسفية الميتافيزيقية والرجوع إلى مرحلة اللاهوت أو الأساطير الآيديولوجية في تفسير العالم، وبالتالي فإنّ معظم أفكار زكي نجيب محمود، المبشّر الأبرز بالوضعية المنطقية في صورتها العربية أو من قبل (كارناب وماكس بلانك وفتغنشتاين)، كانت تتمحور حول محاربة

الفلسفة وتقزيم كلّ جهد نظري يؤدي إليها، مما جعل الوضعية المنطقية تتزيّا بزيٍّ العلم وتتحمّس له بصورة لا تخلو من ميتافيزيقية هي الأُخرى.

ومن هنا يأتي التباس القول بالوضعية النقدية، سواء عند عبد الحسين شعبان أم عند بعض التوجّهات البنيوية ذات الاهتمام السوسيوثقافي أو الإبستيمولوجيا النقدية كما تتمظهر لدى باشلار و وكانجلام أو كما تتبدى في عروض ماركيوز، حيث يكون فعل القطيعة المعرفية والقول بالتصوّر البنائي والنقدية العقلانية ممكناً، إلّا أنّ ممكنات أخرى كانت تفرض نفسها على أسس التوجهات المعرفية الحديثة والمعاصرة، تلك الممكنات التي تظهر حركة الفكر على أنها مجرد ألاعيب معرفية أو اجتهادات فكرية غير دالة على «وضعية ما»، وذلك بفضل التراكب المعرفي والتراكم القرائي الذي يُصيّر الأفكارَ دالةً على نفسها وليس على غيرها، وبالتالي فإنّ فهم مقولة نيتشه، حسب الاستظهار الفوكوي الخلاق أو المتخالق لنيتشه، هو تحول الفلسفة عبر نيتشه إلى نوع من المبحث التشخيصي hympotologie أو، بمعنى آخر، العودة إلى النشاط النقدي لعمل الأفكار ككلّ.

ولا يمكن إغفال هذا النوع من النشاط، أو العمل على الذهاب نحوه، بمعزل عن الاستعانة بالجدلية التي تتطلب علاقة مع غيرها، أي مع الأفكار بوصفها تخارجات للذات وتناظرات موضوعية معها. ومن هنا فإنّ الفكر الوضعي النقدي كان يرغب في ممارسة النقد على النقد نفسه وممارسة الفكر على الفكر نفسه، وفقاً لانزياح تاريخي مضمون هو هنا الانزياح الخاص بعمل الفكر «كحدث» أو كنوع رمزي من الوقائع المضمرة داخل العقل الإنساني، أو من خلاله، كونها صيرورة واقعية وعملية فكرية تخلق استشكالاً دائماً مع نفسها، كمعطى مضمون، ومع غيرها، كمعطى

معاش لكن ليس مضموناً بعد. وهو الفعل الذي يقرّ به عبد الحسين شعبان في مباحثه الخاصة بمشاغل الوجود الإنساني داخل فكرة القانون أو فكر الهوّية أو التعايش السلمي بين الناس في مظاهر المجتمع المدني المعاصر، لا سيّما وأنّ أفكار عصرنا هي عودات خفية إلى تذويب عمل الوضعيات والإبقاء على البناء الشاعري لعمل الأفكار بمعزل عن سياقاتها، ومن هنا فإنّ الوضعية النقدية، كما يراها عبد الحسين شعبان، لا بدّ لها من أن تكون ماركسية بالضرورة حتى وإنْ تنكّرت لذلك؟!

إنّ الوضعية النقدية هي، في جوهرها، «ميتا ماركسية» لأنها لا تُعنى بالنقد إلّا بوصفه انفتاحاً، ولا ترى الأفكار إلّا نتاجاً للعملية الوضعية نفسها أو للإنتاجية النقدية العظمى، ومن شروط الفهم الوضعي النقدي هو أن لا يكون تراكمياً محضاً، بل ذو مدلول ـ ضديٍّ معين أو مخزون جدلي مستكشف.

ومن هنا تأتي أهمية البحث عن التموضعات الاجتماعية والمرجعيات التاريخية والسلاسل الكبرى والصغرى لمجريات الأفكار أو أفكار ومجراها، أو بعبارة أخرى، وحسب ما يقول فوكو، «إنّ مسألة الفلسفة هي مسألة هذا الحاضر الذي هو نحن»، لهذا نرى الفلسفة اليوم سياسية كلها وتاريخية كلها.

«إنها السياسة المحايثة للتاريخ، والتاريخ الذي لا غنى عنه للسياسة» ـ لعلّ الفهم الوضعي النقدي للفلسفة لا يمكنه أن يتجلى بأحسن من هذا التلازم بين السياسة والتاريخ، وهو، بذات المعنى، تلازمٌ جدلي بين الفكر/الوضع والجدل/النقد والمقايسة/المفارقة والتأمل/التأويل والتحليل/التحويل والتمثل/التنقل، لأنّ الفهم الجدلي لتاريخ الأفكار، كما تراه الوضعية النقدية اليوم، هو الاهتمام بالفعل الازدواجي للمعرفة وفقاً

لثنائيات جدلية لا تبدو أنها تمشي بتوازٍ ضديٍّ كافٍ دون فعالية نقدية تدلّ عليها.

كان المفهوم الوضعي المنطقي يفهم عمل الأفكار وفقاً لمنظومات إجرائية كبرى ليست بالضرورة دالّة على ما هو أبعد منها. طبعاً إنّ البحث في الحقيقة المنطقية ومقايسات المعرفة الموضوعية الصارمة ربما تكون أقصر الطرق لاستسهال عمل المعرفة بحدّ ذاتها وتقليب بطانتها والتعرّف عليها كونها كلّ المعرفة الإنسانية القائمة الآن، ولكن لا يمكن بالتأكيد نقد الأفكار بالحصول على ثروة المعارف الكبرى فحسب، ولا يمكن أن تكون الأفكار مجرد استراتيجيات للتسميات بقدر كونها تحوي حقائق مركّبة مزدوجة غير محسومة بعد. إنّ فهماً وضعياً نقدياً لا بدّ له من أن يكون فهماً جدلياً، ولا يمكن لهذا الأخير أن يكون شيئاً مطلقاً بلا وضعيات معينة تدلّ عليه.

ومن هنا فإنّ معمل أفكار كلّ جدلية ماركسية حديثة لا بدّ له من أن يُعنى بأنظمة العلاقات الإشكالية مع العالم بوصفه معملاً كبيراً لإنتاج وإبداع المشكلات. وإذا كان الحديث جارياً عن تصفية علاقاتنا مع الماركسية، وهو الحديث الذي تجيره بعض القراءات المغلوطة لمشهد الخطاب المعرفي المعاصر اليوم، فإنّ أي فحص نقدي وضعي نابه سيكتشف أنّ المعمل الجدلي الماركسي ما زال حياً وحراً في توريط نفسه داخل العالم، وذلك إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار عشّاق فوكو، مثلاً، الذين يرغبون في أن يتصوروا خطابه بلا ماركسية ولا جدلية ولا تاريخانية حيث يقول: «لا أريد أن أقوم بسوسيولوجيا تاريخية لمحرّم ما، وإنما التاريخ السياسي لإنتاج الحقيقة».

وهذه المقولة دالّة بشكل قاطع على أنّ معمل الأفكار اليوم إنما هو

معمل تاريخي أو سياسي، وأنّ الانزياح الشكلي عن القول السياسي هو إحدى خفايا العمل السياسي وإحدى ألاعيبه الكبرى، ولعلّ ما يرغب فيه عبد الحسين شعبان، عبر الوضعية النقدية، هو تبنّي شعار: «كلّ ما هو وضعي هو جدلي، وكلّ ما هو جدلي هو وضعي».

فكيف تتسنّى لنا معرفة الخطوات الميثودولوجية لأسس الوضعية المنطقية عبر تسلسل تقني تراتبي معين؟ ربما يمكن إجمالها كما يأتي:

أولاً: الفهم الماركسي للماركسية بمعزل عن ماركس!

ثانياً: المعرفة التاريخية هي وضعية تحوي جدلية، وليست هناك جدلية بلا وضعية أو العكس.

ثالثاً: الجدلية ليست تجريدَ الصراع، وإنما هي متخالق ذاتي لكلّ موضوعية مقترحة، والجدلية ليست نظرية جاهزة، بل سيرورة محاولات حدث وأن كان ماركس واحداً منها!

رابعاً: «التخالق» هو problematique، وهو القائم حيث لا نتوقعه، والحاضر حيثما ننساه، فلا يمكن التخالق الفكري بلا إشكاليات حقيقية تبيّنه وتقوّي مساراته، ودون إصغاءٍ متمكّن لروح الإشكالية، كونها أُسّ المعرفة الإنسانية ومصدر خبراتها.

خامساً: القراءة كفعل تاريخي وليس كمطالعة ثقافية أو معمليات إنتاج الكتب الخاصة أو مجرد الكتابة بمعزل عن الوضعية التاريخية وأنساق التفكير وسلطة المعرفة، فلا يوجد تفكير مجرد حتى ولو كان التفكير المجرّد بحدِّ ذاته موضوعاً للمعرفة والتفكير.

سادساً: كلّ ما هو تاريخي هو مثالي في الحجم الأكبر من تاريخ الأفكار، ولم يعد مقنعاً نزع التفكير المثالي عن عمل الجدلية العقلانية،

لأنّ المثالي إشكالي بدوره بقدر كونه «حاملاً لكلّ مادية ممكنة»، والعكس أيضاً صحيح.

سابعاً: لا يوجد خطاب أحادي، لا يوجد خطاب لا مخاطب فيه أو مختلفاً معيّناً يغذّيه، وبالتالي فإنّ ما يدلّ عليه الأدب، كنموذج تواصلي عريق، هو، بحدِّ ذاته، نوعٌ من أنواع تجلّي ما هو حقيقي في ما هو عداه، وما الفنون الأخرى إلّا استباقات وحفريات من نوع ما لما هو متمو ضع أو موضوع عليه، مهما بدا ذلك غرائبياً وفي أعلى درجات العبث واللامعقولية.

ثامناً: إنّ علم نفس وضعي هو علم نفس قائم على سيرورة الاستلاب والتغريب والرفض والتمرّد الفردي، وهو مظهر كامن كإعاقة للوجود المُسرف في عقلانيته، سواء كانت تلك العقلانية ميتافيزيقية بلا سببية أو سببية بلا معنى، تاريخية بلا ثمار إنسانية أو إنسانية بلا-تاريخية موجّهة أو منصوص عليها في حركة بنائية ما.

المبحث الثاني: الفهم الماركسي للماركسية بلا ماركس

لكي يقدِّم الفهم الجدلي للماركسية المسار العام لحركة الأفكار إنما تتطلب القراءة القصدية والموجّه الدلالي لحركة الكليات والبنيات المندسّة في عمل القراءة من جهة التأويل أو من جهة التثبيت العلائقي، فلا يمكن لنا اعتبار القراءة الجدلية ماركسية بصورة قَبَلية، أو كأن يُفترض أنّ ثمة «روح للماركسية» ستكون قابلة للوجود والتأثير دون «إرادة معرفية كافية»، وروح الماركسية هي المقولة التي قال بها جاك دريدا في «أطياف ماركس»، وهو يحاول أن يجد مبرّراً لإمكانية قيامها بصورة من صور «أطياف ماركس» في كتابه أو محاضراته المعروفة بهذا الاسم(5).

وروح الماركسية لن تكون شيئاً آخر سوى الإرث، وهو التراكم النظري الذي صاغه ماركس وطوّره وسهر عليه وصار ممكناً أن يتلاحق ويتتابع ويُكمَل عليه، سلباً وإيجاباً، من قِبل عقليات أرادت، أو رغبت في أن تكون، ماركسية داخل ماركس نفسه ووقفاً عليه؛ وبالتالي حققت النموذجية الماركسية التي كانت روح الإغواء والجذب لعقود طويلة من الزمان، بينما كانت روح الماركسية تحاول أن تشقّ طريقها عبر الآيديولوجيا اللاهوتية للفكر الماركسي المعدَّل عن ماركس أو المفضي إليه.

ومن هنا يأتي القول الأخير، أو الفصل الأخير، في سلسة نظريات الأفكار الراهنة لنا اليوم التي تقول بموت الماركسية والقضاء عليها واعتبار نموذج الدولة السوفييتية المنهارة هي النموذج الفكري المقتول، وبالتالي يأتي عقم الفكر الماركسي من إخفاق نموذج الدولة، وسيكون الإرث وقفاً على التاريخ طالما لا يوجد هناك من يرثه اليوم.

بينما يكون الإرث هو كلام «ما بعد الموت»، وهو الوصية التي تستدعي كفنها وتثبت حضورها من خلاله، تماماً كما هو في الإرث الشرقي الخاص بعادات الموتى والمورثين لما بعدهم. ولكن بقدر ما يأتي كلام جاك دريدا موجّهاً، بل ومختصاً بنقد النزعة الديمقراطية الليبرالية للدولة العالمية المزعومة في كتاب «نهاية التاريخ» لفوكوياما، فإنه يجلي لنا الغبار عن فكرة الحراسات التاريخية لمسيرة فكر ماركس بمعزل عنه، ولا أدري ما المانع من اعتبار الفكر الماركسي جدلية بلا تاريخية، بقدر ما كان في بداياته الأولى جدلية بحاجة إلى تاريخ بالطبع. يبدو وكأنّ الأمر يتجلى بأنه لا يمكن تصوّر وجود تاريخية ماركسية بلا ماركس، وكأنّ ماركس هو مبتكر للجدل وليس مكتشفاً له!

وإذا كان صحيحاً أنّ الفهم الجدلي للتاريخ هو فهم لواقع ما أو

تأويل لحركة وضعية معينة فيه، أو وضعيات معينة وأخرى في طور التعيين، فبأيّ ماركسية أبدية يتعيّن علينا الإمساك بالتاريخ مفهومياً؟!

إنّ سؤالاً كهذا يقود إلى معرفة الماركسية وكأنها كانت ممكنة من الناحية الحتمية بمعزل عن ماركس تماماً، كما يمكن تصوّر الأديان بلا أنبياء أو تصور العالم بلا إنسان أو تصوّر الوجود بلا حضور إنساني وآخر افتراضي. ومن هنا فإنّ النزعة اللاهوتية تميل إلى التعزيمات وإلى الطقوس أو عُصاب الهوس الديني (بلغة فرويد الصافية البديهية) أو التقديس الدوغمائي، وهي بقايا وثنيات فكرة الإله الخفي وطمعاً مشروعاً للإنسان في تحويل العالم إلى مسارات إرادته الذاتية ورغباته العاجزة عن السيطرة على الوجود من خارجه أو من أبعد أسبابه.

إنّ ماركسية بلا ماركس تبدو من الناحية الافتراضية ممكنة الحدوث لكنها، في الواقع العيني، ستكون غير جائزة كلياً أو، على الأقل، غير ممكنة على مستوى عمل الأفكار ومنطق الوضعيات فيها، لأنّ الماركسية نتاجٌ معرفي وليست تبشيراً لاهوتياً ندفع التاريخ باتجاهه أو نخترع له نصوصاً غامضة تدلّ أو لا تدلّ عليه، لا فرق!

لا يمكن بالطبع الحديث عن سياق معيّن للتحقق التاريخي لفكرة التطوّر النوعي لعمل التاريخ بالوضعيات المتكثرة فيه، فحيثما تصبح أفكاراً حداثية متطوّرة ومكثفة في بنيانها العام، فإنّ هناك شعوباً في غاية البدائية وأخرى منغلقة على وضعنتها الثيوقراطية ما زالت تقاسمها العيش على نفس الكوكب (الحكومة الشيعية في إيران مثلاً)، وهي مثال للثيوقراطية المتخلّفة على الصعيد الفكري، ولكنها تشكّل قلقاً تكنولوجياً ونووياً على مستوى التصنيع العسكري والتقدم في تحقيق المفاعل النووي، مقابل الفكر الإنساني المتطوّر لغاندي الداعية وعبادة البقرة على

نفس الأرض، وفي ذات الوضعية التاريخية وغيرها من حالات الازدواج التي يزخر بها الواقع العالمي للشعوب، ولا تُعدُّ بذلك نوعاً شاذاً من أنواع الإخفاق في فهم حركة التاريخ أو وصوله إلى توازٍ غير منتظم من الناحية الفكرية، بينما يعيد الإخفاق الماركسي على المستوى السياسي وحده ما يشكل موتاً له ونهاية لا رجعة فيها لفاعليته الأصيلة وفكره الجدلي الخلّاق؟!

لا يشكّل الطرح الوضعي الجديد نوعاً من الإحيائية للماركسية، كما تبادر إلى أذهان بعضٍ ممّن جادلونا حول فكرة وجود وضعية نقدية تأتي الماركسية مرحلة من مراحلها، إنْ لم تكن تمظهراً معيناً لها، أقول ليست هناك إحيائية للماركسية إلّا بقدر التعامل معها كإرث أو التعامل مع ماركسية ماركس وكأنها كلّ الماركسية الممكنة لكل فكر جدلي، كما لو كان ماركس خاتم الماركسية وليس دالاً عليها، وكما لو كان فوكوياما هو الذي صنع نهايةً للتاريخ وليس مجرد مفكّر عابر داخل طيّات التاريخ ومحرّض فكري في مجراه.

لا يبدو القول بالجدلية التاريخية إلّا ركناً خاصاً من الفهم الجدلي الوضعي لمجريات أمور حركة التاريخ المتمثلة بالقوانين المعيشية الخاصة بالعمل والفكر والبحث عن تحقيق ما يشبه الضمانات لحياة الناس ككلّ، ومع فوكو يكون ممكناً الحديث عن سياسة في كل شيء، ولا يمنع وجود حركة تفكيكية لكلّ بناء محكم أو صار محكماً، وهو بالضبط ما يدلّنا عليه دريدا نفسه في معرض تناوله للماركسية في وضعها الراهن قائلاً: «.. فإنّ الماركسية تبقى ضرورية وغير كافية بنيوياً في الوقت نفسه: لا تزال ضرورية لكن شريطة أن نحوّلها ونأقلمها مع شروط جديدة ومع أفكار آيديولوجية أخرى، وشريطة أن نرغمها على تحليل التمفصل الجديد للغائيات التقنية-

الاقتصادية وللأشباح الدينية، وتحليل تعلّق القانوني بخدمة السلطات الاجتماعية-الاقتصادية أو بخدمة الدول التي لم تكن قط مستقلة هي نفسها عن رأس المال»[6].

فكيف يصار إلى «إرغام الماركسية» على أن تكون كذلك إن لم يكن الأمر يتطلب القول بماركسية جديدة ربما لا يكون ماركس نفسه قابلاً للتمركس داخلها؟ وهل بالضرورة أن نعامل الماركسية على مثال الروح الهيجلية والصورية الكانتية؟ ألا يمكن فهم الماركسية داخل عملية إنتاجية نقدية كبرى، وما الضير في ذلك؟ وقبل كل شيء: هل الماركسية هي روح ماركس متجلّية بصورة تاريخية أم هي تعاليم القراءة التاريخية وإحدى سيرورات الفكر النقدي وتمظهر من تمظهرات التخالق الفردي مع الشرط الموضوعي للعمل الإنساني الذي لا يخلو من ضعف ومن تشوّش في كل خطوة من خطواته؟

لا يبدو ذلك سؤالاً بقدر ما هو واقع حال لا بدّ من الالتفات إليه بوصفه دالاً على عمل الإرث أو التوارث المقدّس لعمل الأفكار في حافظات الذاكرة الميثولوجية التي لم تُفطَم عن الإله بعد.

إنَّ القول بالتخالق هو القول من ناحية أخرى بأنّ الماركسية ليست ملكاً لأحد دون آخر، وأنّ ما يبدو عملاً فردياً محضاً في ما هو ماركسي إنما له الحق في أن يصبح ممارسة نقدية لا حدود لها. ومن هنا فإنّ نقد جان بول سارتر لنظرية الممارسة الماركسية إنما كان ينصبّ، في حينه، على الشكل الحزبي السائد لها، وبتعديل طفيف، فإنّ الممارسة النقدية لماركس لم يَعتد بها الماركسيون لذاتها بل لجانبها العملي والتطبيقي، أي باتجاه براغماتية ماركسية علمية بإسراف، وليس باتجاه نقدية ماركسية وضعية نسبية ومعقولة.

ومن هنا فإنّ مراجعات ألتوسير، في مرحلة ما قبل جنونه، كانت تهدف إلى إعلاء فكرة القراءة والتخالق النصي، إذا ماعتبرنا أنّ هناك إرغاماً بنيوياً للماركسية على تفهم نظريات عصرنا.

ولكن، هل يمكن تطهير الماركسية من كلّ حكم عملي؟ هل يتاح لنا القول بتخطي ماركسي للماركسية؟ هل يصبح الإرث منبوذاً والكتاب الماركسي قابلاً للقراءة النقدية بمعزل عن تجارب الحقيقة؟

لا يشرع الماركسي اليوم في تصوير نفسة خارج الرثاء التاريخي للإرث، وهو رثاء يزداد بزيادة عدد المعزّين، سواء كانوا من نمط بنيوي أم من نوع نقدي جدلي محافظ على الأصول وسياق النص الماركسي بوصفه نصّاً محكماً، وهو مجمل سيرورات العمل التاريخي الذي يهيم عشقاً بالمتوالية النسقية لعمل الأفكار باتجاه بُعدها الأحادي المبتذل.

ومن هنا فإننا لا نرغب في أن نقدّم تصورّاً على ذاته أو إحصاء تمركسات لا حصر لها في مجال التعدّد الفكري المطلوب لحركة تاريخ الأفكار، بقدر ما ينّم الجهد النقدي المابعد ماركسي على اعتياد الفهم دون دليل شرطي أو مسار حتمي. وإنّ هناك عدداً من التخالقات كانت قابلة للظهور والاستباق قبل أيِّ إخفاق عملي أو تطبيقي لحركة الفكري في ما هو تاريخي ووضعي وسياسي، وسيكون ممكناً الحديث مع هابرماس متأخراً (عام 1975) بالقول: «ليس المفهوم المادي للتاريخ بالنسبة إليّ دلالة كشفية فحسب، بل هو نظرية، وبالتدقيق نظرية للتطور الاجتماعي، يمتلك، بفضل مكانته التأملية، قيمة استدلالية بالنسبة إلى العمل السياسي، وتستطيع، إلى حدٍّ ما، أن تفضي إلى نظرية واستراتيجية للثورة»[7].

وهو المعنى الأدقّ لروح النظرية النقدية المضادة للإرث اللاهوتي أو للتقبّل التاريخي لفكرة الخلق من واحد. وكان الأجدى أن نقول بفكرة النظرية النقدية الماركسية كونها استراتيجية وليست مجرد آيديولوجيا ممكنة صارت تاريخاً؛ فهل يمكن لنا الحديث مرّة واحدة، ودون مقدمات نظرية كافية، عن ماركسية بلا ماركس؟ وهو السؤال الذي سبق لنا أن اجترحناه، عبد الحسين شعبان وأنا، دليلاً لفحص كفاءة التمركس النقدي، وعملاً به من روح كون الماركسية نظرية نقدية أكثر منها واقعاً تاريخياً؟!

لا يبدو هذا السؤال متاحاً دون إعطاء تصور شامل عن كون الأفكار لا تحتِّم مساراتها دون تناقضات كافية تغطيّها وترعاها وتدلّها على الصمود. ولعلّ في مسار الممارسة الماركسية لماركس وإنجلز أدلة كافية على التناقضات الدالة على المسار القادم أو المسار المحتمل بتخفيف أكثر عن روح اللاهوتية الحتمية، وليس أبعدها عطاءً مساجلات إنجلز مع دوهرنغ في «ديالكتيك الطبيعة» والمقولة التي يتحدّث فيها إنجلز عن الحقيقة الوحيدة لدى دوهرنغ: «إنّ السيد دوهرينغ صاحب الحقيقة المطلقة أو أيضاً صاحب المنهج العلمي الوحيد في البحث الذي تصبح بعده جميع المناهج الأخرى غير علمية»[8]. ولو استبدلنا باسم ماركس اسم دوهرنغ في هذا النص المجتزأ سيكون الكلام صالحاً بالنسبة إلى الفهم اللاماركسي لماركس، باعتبار هذا الأخير الحقيقة الوحيدة في التاريخ وليس ممارسة نظرية داخل سياقه أو منطلقاً منه أو عارضاً فيه..!

لا تبدو الماركسية في إرثها التفويضي قابلة للهضم، اليوم على الأقل، بالنسبة إلى ثقات الماركسيين أنفسهم، ولعلّ ممكنات العمل الماركسي ستغدو بائسة إذا ما نزعنا عنها عدداً من الماركسيات النقدية

الضرورية، بل وعدداً آخر كبيراً من سوء الفهم والتعارضية مع الذات وغيرها من أسس الإخصاب المطلوب للفكر الحي، ذلك الإخصاب الذي كان بدوره تخالقاً مع سواه من الإرث الفكري واللاهوتي والميتافيزيقي الكبير الذي صدر عنه ماركس وتفاعل معه وصوّبه وأساء إليه.

ولا بأس أن نصغي إلى محاولات ألتوسير التي كانت أكثر المحاولات المعاصرة التصاقاً بـ«التمركس الضدي» وفاعليات التخالق والتجديد البنيوي داخل الماركسية النقدية وفي طياتها، على الرغم من أنّ بعض الماركسين الغاضبين على تطوّر التاريخ خارج وارادت القاموس الماركسي الرسمي لا يجدون في الماركسية تمركساً بنيوياً من أي نوع، بل إنّ ماركس ما هو إلّا ماركسيته فحسب، كما لو أنّ هيجل كان هو هيجليته فحسب لما تخالق معه ماركس» و«مركس» هيجليته بدقة أكثر من هيجليتة هو بالذات. إنّ القول مع التوسير بأهمية «رأس المال» كقراءة، وليس مجرد كتابة ماركسية لا تحتمل قراءة من نوع مغاير، كأننا نرى من خلال عبد الحسين شعبان تعدّد التمركسيات في الماركسية الواحدة، أو تعدّد الجدليات في التخالق الذاتي لتاريخ الأفكار الدال عليها وليست المنتهية ماركسياً، وهي محاولة لا تخلو من «دريدية» (نسبة إلى جاك دريدا) لأسباب سأوردها بعد قليل، مع الأخذ بنظر الأعتبار أنّ المنطلق الماركسي البنيوي الأقرب إلى روح التمركس الحديث هو ألتوسير، وإلى حدّ أكثر تداولاً هو البنيوية التكوينية منذ لوكاش وحتى غولدمان، بينما لا نولي جاك دريدا بتمركس خاص في الاختلاف والمغايرة ونفي فلسفة الحضور شيئاً يذكر...؟!

ولا بدّ من أن ناخذ مقولة «ماركسية بلا ماركس» لشعبان مأخذاً صعباً قبل كلّ شيء لأنّ المقولة تبدو، كما هي في صيغتها المباشرة، إعلان ماركس بحدٍّ ذاته كونه غياباً، أو هو تتويج للماركسية الضمنية للغة

«الغياب» التي تتوج الفلسفة الحديثة برمتها منذ نهايات هيديغر وحتى فتوحات دريدا، وهو الملعب الذي يوسّع الاختلاف إلى أقصاه، لا بوصفه مقولة التعدّد المقترح بل موت البعد الواحدي في التفكير المركزي للغة الحداثة وما بعدها كما نوّه ماركوزة من قبل، وكما أراد دريدا أن يقدّم انفساحاً جديداً لفكر هو الأخر غياب في ذاته قبل أن يكون ذاته. وهذا يعني إعطاء فسحة لنفي النفي، ونفي النفي هو تمركس الآخر أو نفي الأخر كذات، وهو القول بعدم ثبات المقولات. ولا يصلح النفي بدوره مقولة ثابتة، بل استمرارية اختلافات. وليس بعيداً أنّ إغفال الذاتية في صناعة التاريخ وعدم تقديم ماركس أيَّ خدمات لصالح الفردية إنما هو اكتشاف نظري مبكّر لموت الإنسان داخل الممارسة الإشكالية لموضوعية النسق أو البناء المتعالي على الرصيد الفردي والساحق له، وهو ما انتهت البنوية إليه وبشّرت به بروح إعلانية سعيدة!

فكيف ينبغي لنا تقديم نفي للنفي مع الحفاظ على ماركس خارج القانون أو بمعزل عنه؟! كيف ينبغي لنا تقديم فكر جدلي حقيقي مع افتراض أنّ حقيقته لا تخضع لأيّ جدلية؟! كيف ينبغي أن نفهم ماركس بلا ماركسية؟ أو نقيم دولة لماركس بلا ثورة و بلا ثورية؟

لعلّ القول بوضعية نقدية هو اجتراح تعسفي كان الهدف منه مجاراة ماركس في خطه النقدي التجميعي. وهو، عند عبد الحسين شعبان، مرحلة القراءة الخارجية للماركسية أو العمل بطريقة ماركس على ماركس نفسه، باعتبار أنّ الوضعية النقدية هو الحثّ العلمي للفكر الفلسفي كما نجادله. ولكن بقبولنا للفكر العلمي نقدّم المنطقية على الوضعية ونهدر النقدية، فالعلم لا نقدية فيه، بل قطعية تطوّرية، وما هو فرضية في العلم هو جانب فلسفي فيه لا يعتّد به كثيراً، بينما هو منطق تطوّر العلوم

بالأصل، لأنّ العلم ليس شيئاً لولا حاجة الإنسان إلى المعرفة، وحاجة الإنسان إلى المعرفة ليست حقيقة علمية بل مطلب فلسفي.

ومع القول بالوضعية النقدية إنما يمهّد عبد الحسين شعبان لنظرية تمركسية للفكر المابعد ماركسي سيكون جلّ حضورها هو البحث عن الطاقة التأويلية لفكر النفي ونفي النفي كوحدة صراع، وليس لصراع موحّد من ناحية تاريخية فحسب، أو من خلال حسابات آيدولوجية محدودة، بل من خلال ماركسية لانهائية كتخالق ضدي استباقي باتجاه فكر الغياب وليس فلسفة للحضور. ولن يكون ذلك سوى بحث عن نقص الجوهر في الفكر الماركسي وتطهير كمية التاريخانية فيه، لا باعتبار أنّ ماركس كان وهماً، بل باعتباره لا يخلو من وهم لا بدّ منه لأيٍّ مفكر عظيم. وإذا ما أردنا اعتبار ماركسية أخرى لماركس بلا ماركس أمراً مستحيلاً، فالأجدى بنا أن نعتبر ماركسية ماركس بماركس أمراً محدوداً لم يعد مجدياً الآن؟!

وهكذا دواليك، بهيجلية أو بديكارتية أو بوجودية أو ببنيوية وغيرها من التيارات التي تقدّم انفساحاً مغايراً لما جاءت به عملاً بفكرة الغياب كونه الحضور المؤمل الذي لن يأتي مطابقا لذاته لأنّ التطابق مع الذات غياب لاحضور سيأتيه ولا انفتاح يؤدي إليه. وهل كان قانون نفي النفي إلّا هذا، باعتبار أنّ فكرة النفي، من حيث الأساس، هي نفي ما هو منفي واستغلال فسحة التحوّل كونه إجمالاً لعدد الاختلافات على المختلف الذي نختلف منه وعليه وعنه وإليه، وعليه وضده، ومن ضدٍّ هو ضده، وهكذا عبر تخالق لا خلق نهائي فيه، وعبر ضدية تواشجية سرمدية الطابع وأبدية الاتجاه ولا ائتلاف نهائي فيها. وهكذا يُثوّر عبد الحسين شعبان فكرة النقيض في الفكر الماركسي عبر لغة لا تبدو ماركسية كفاية لمن ينظر بصورة سطحية إلى الماركسية السائدة، وهذا صحيح، لكنها ترغب في

خلق تمركسية جديدة لا حضور لماركس فيها إلّا بوصفه قارئاً، كما كان، وحلقة من حلقات تاريخ التمركس الجدلي!

فهل يمكن البتّ بغياب ماركس إلى هذا الحدّ ونسيانه أو اختصاره إلى مجرد تمركس؟ كيف يمكن لنا انتشال ماركس من ماركسية قَبْلية إلى ماركسية بَعْدية أو تمركس نقدي؟ بأيّ ماركسية نرى الماركسية اليوم؟ وهل يصلح لنا التمركس ضدّاً ماركسياً تأليفياً جديداً كما كان الضد ـ الهيجلي بالنسبة إلى ماركس؟ وهو ما يحاول شعبان التنظير له.

وهل يمكن اعتماد ماركس كما اعتُمد هيجل في الفلسفة الوجودية المعاصرة، وكانط في فكر ما بعد الحداثة، وفرويد في اللاكانية المستجدة، ودوسيسير في اللسانيات المعاصرة وغيرهم؟ وهل يمكن لنا اعتماد ماركس اليوم كتمركس معرفي، وليس كنسخة شيوعية فريدة لا تطوّر فيها؟

هل يمكن لنا الحديث عن ماركسية إجرائية مثلاً، أو عن تمركسية نافية أو تمركسية اختلافية، أو عن تمركسيات وضعية جدلية أو سيرورات نقدية استباقية؟ هل يمكن لنا اعتبار نفي النفي قانوناً تمركسياً وليس قانوناً جدلياً متعالياً على الماركسية؟

هذا هو الشاغل المعرفي لهذه الدراسة التي أنوي من خلالها قراءة فعل الجدلية والاختلاف عند عبد الحسين شعبان، متوخياً الإصغاء الشديد قبل المساءلة الفورية أو الخلاصة الخالصة والمنزّهة عن النقد أو النقدية.

المبحث الثالث: ماركس قارئاً

الوضعية النقدية نظرية للقراءة وليست للمنهج التاريخي «التكاملي»، وهي نظرية تعنى بالفعل التداولي أو القراءة بما هي حقيقة

منهجية، وماركس قارئاً هو أصل القصة التاريخية المتاحة للفهم الجدلي الماركسي لكونه نتاجاً لعملية تخالق وتناص، وليس للنبوءات حظّ في التحقيق الماركسي إلّا الفشل الذي تنبأ به أعداؤها. وإنّ حكاية القراءة النقدية للتمركس الاختلافي الوضعي النقدي عند عبد الحسين شعبان لا تبدو مقنعة كما هو معتاد بالنسبة إلى عقل تسجيلي انتقادي علمي متحفظ كعقل عبد الحسين شعبان الذي عُرف عنه عنايته العالمية بفحص حقوق الإنسان وقدراته على التخلص من ضيق أفق الحزبية المبتذلة في النشاط الشيوعي العراقي والعربي، وانصرافه إلى فحص الماركسية ضمن دوائر انتقاد معارضيها والمتحاملين عليها؛ فاكتشف نقص التمركس الماركسي داخل الماركسية من نقيضها، وعاب على الماركسية السائدة استغراقها الماركسي ونبذها عناصر الاختلاف والوعي الضدي من داخلها.

وكان ذلك يتطلب العودة إلى القراءة نفسها كعملية جدلية قائمة على الممارسة النظرية والتخالق الإشكالي. ولكن، بأيّ معنى تتصف قراءة القراءة الماركسية اليوم؟ وهل يتسنّى إلحاق التفكير الغيابي بفكر ماركس الذي اتّسم بالحضور الزائد عن الحدّ حتى يومنا هذا؟ لا يبدو أنّ مشروع القراءة الماركسية اليوم سيكون مجرد العودة إلى ماركس ومحاولة القراءة فيه من أجله إلّا بمقدار الفهم التخالقي الجديد صعوداً إلى اعتبار الماركسية حلقة من فعالية تمركسية كبرى كانت بداياتها جلية الوضوح في القراءة الأولى لماركس وإنغلز في الآيدولوجيا الألمانية ومخطوطات «1844» من قبل. ولا بأس بإلقاء نظرة أكثر صبراً لواقع القراءة الماركسية لفكر الآيديولوجيا، وكيف تسنّى لماركس «تغيير طبيعة الدليل» في هذه القراءة، كما قال مشيل فوكو[9].

فلا يجاري ماركس المفهوم الفلسفي كما يتبدى في الآيدولوجيا الألمانية كما هو، وذلك واصفاً إيّاه بأنه نسخة مشوّهة للعلاقات المادية التي تكمن وراء المفهوم الميتافيزيقي لحركة الأفكار في الكلّ المفاهيمي العالق بها، بقدر ما يميل إلى تقديم مسح من طراز تفصيلي لواقع حركة الكليّات المتضاعفة أو المتزعزة على كتف الهيغلية التي كانت تواجه تمرينات النقد الفوري من قبل الهيغليين الشباب، أو النقد بالمثل، إذا جاز التعبير، لهذا الصرح التجريدي العظيم. ولعلّ فهم «ما الهيغلية؟» آنذاك يكون هو السؤال الفلسفي القائم في النقد الفلسفي للفلسفة من داخل الممارسة الهيغلية ذاتها، لا بوصفها تمام الفكر الهيغلي وغلبته المطلقة، بل بوصفها تمام الفكر الميتافيزيقي الافتراضي وافتراضاً مضاعفاً له تماماً، كما هو الحلم المكرّر بالنسبة إلى مرضى الوسواس القهري الذي من الصعب إثبات أنهم إنما يحلمون خارج الحلم وأنّ وجودهم داخل الحلم أمرٌ مستحيل!

مع كمية المنقودات المرسلة من قبل ماركس وإنغلز إلى المفهوم الآيدولوجي للفكر الفلسفي الألماني، فإنّ بداية النقد تتمركز على ضرورة النظر إلى العيان المادي لحركة المجتمع. ولا يتعدّى الاستنتاج المبدئي، الذي تتركز عليه آلية النقد الماركسي للمثالية المفرطة في الآيدولوجيا الألمانية، أبعد من العبارة التالية: «إنّ إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مشبوك مباشرةً منذ بادئ بدء بنشاط الناس المادي وبمعاشرتهم المادية».

ولم يُكذِّب التاريخ الخاص بنقد الأفكار أو التجارب القائمة على الآيديولوجيات المنصوص عليها، كسياسات دولية أعقبت ماركس بعد التجربة الشيوعية العالمية بسنوات طويلة، هذه الفرضية الأولية القائمة

على المشابكة بين المعاش والمتخيل، أو بين الواقع والفكر والكلمات والأشياء أو الصور الرمزية المتعالية وحركة الأنساق الوضعية التاريخية العالقة فيها بالضرورة، حتى عندما استند فوكوياما، في كتابه «نهاية التاريخ»، إلى طروحات كوجيف «1947»و«1959» التي أعاد جاك دريدا مناقشتها في «أطياف ماركس» بعد ذلك، وهي المناقشة التي تستعيد نفسها مرّة أخرى بصيغة اعتراضية لا تخلو من إجرائية، وهي الإجرائية ذاتها التي كان ماركس يدلل عليها في نقدة للآيديولوجيا الألمانية بوصف مدى الضعضة والهشاشة في البناء الفكري «المطلق» للآيديولوجيا الألمانية المموّهة من قبل الهيغلين الشباب آنذاك؟!

ولعلّ هذا النوع من النقد كان يرغب في أن يثبت المعنى العام للوجود المادي للأفكار، سواء المثالية منها أم النموذجية العينية. ومن هنا يحق لنا الحديث عن نقدية أولاً، أو عن عقلانية نقدية جديدة لا نعرف لماذا تم تحنيطها وتقويسها (بين قوسين) فيما بعد، وصار العودة إليها نوعاً من الارتداد أو القول بالتحريفية، تلك المقولة التي تُعدُّ بحدٍّ ذاتها لثغة العبادة داخل الخطاب الماركسي التالي لماركس. وسوف يحقّ لنا، إذا ما استعرنا الجهد التعليمي لماركس، القول بأنّ النقدية الماركسية هي، في واقع الحال، الإبقاء على التمركس الجدلي البراكسيسي بحدٍّ ذاته لكونه جوهر الفعل الماركسي المتاح لذاته، سواء أدّى ذلك إلى القول بآيديولوجيا ماركسية بديلة أم لا!

ومهما بدا ذلك افتراضياً أكثر مما يجب إلّا أنه يبقي الجهد التمركسي قابلاً للمثول في كل نقدية تروم نفسها تاريخية أو وضعية جدلية، إذا جاز التعبير. ولن يصبح هذا القول افتراضياً أكثر من النقدية الماركسية نفسها في عصرها الذهبي، حسب ما نقع عليه في النشاط

النقدي الكثيف لماركس منذ الآيديولوجيا الألمانية» حتى «الرأسمال»، ولعلّ التقرّب إلى فهم الهاجس الماركسي في اكتشاف تاريخية مادية جدلية التي تقف وراء الكمّ الهائل من البنيان المثالي الزائف للهيغليين الجدد، فضلاً عن هيغل بالذات، هو إشارة مبكرة إلى منطق القراءة الجديدة للهيجلية المستعملة آنذاك، لا بوصفها فهماً شمولياً لتاريخ الفلسفة ومسيرتها التطورية باتجاه الإثبات الميتافيزيقي لعمل الفكرة في العالم والتخالق معها حسب الأصول، بل هو خلاصة قراءة هيجل للفلسفة بوصفها كل الوجود المتاح لنا للفهم في ذاته.

ومن هنا فإنّ الخط العام لقراءة هيجلية يتطلب الفصل التلقائي بين فلسفة تفسيرية صارمة أو سائبة، لا فرق، وبين فلسفة جدلية تنزاح عن الأصول العامة أو تنحو نحو الانزياح عن الكلّ المعرفي لصالح القراءة الجانبية. ولعلّ ماركس وجد في القراءة الثانية «الجانبية» «الانزياحية» منسرَباً نحو تخصيص مادة أولية للفكر تكون أكثر قرباً إلى العيان التاريخي أو حركة التاريخ في الناس والمجتمعات. ومن هنا فإنّ العمل على قراءة هيجل وفيورباخ وكانط إنما كانت قراءة ذات طابع إشكالي لأنها لم تكن قراءة بريئة في أيّ حال من الأحوال، و«لا وجود لقراءة بريئة» على حد تعبير ألتوسير.

وبنفس المعنى؛ فإنّ الوجهة الطبيعة لقراءة ماركس، أو ماركس قارئاً، هو معرفة الاستباق التاريخي للفهم الجدلي بوصفه نقداً أو نقدياً، ولا توجد في الماركسية الرسمية، في نسختها السوفييتية، أيّ إقران جدلي بين النقدية والجدلية، وذلك لأسباب سنتطرق إليها بالتفصيل ونحن نتجوّل في إشكاليات القول بوضعية نقدية جديدة أو ما بعد ماركسية. ولعلّ في القول بالجانب النقدي لماركسية متمركسة،

بمعنى مستمرّة في صيرورتها الفكرية، هو الهدف الأكثر إلحاحاً من القول بماركسية نقدية. ولا تخلو أطروحات كريم مروة من إصابات مهمة وجوهرية في هذا الجانب على الرغم من أنّ التبسيطية المذهبية للماركسية إنما جاءت، وهذا ما يقرّ به عبد الحسين شعبان، من الدوغماطيقية اللينينية وفولاذيتها الستالينية الدكتاتورية السابقة على دكتاتورية البروليتارية.

وهناك مسوّدة ملاحظات، اطّلعت عليها في أحد المواقع الالكترونية، ربما تشير، بلغة تبسيطية مسرفة، إلى الكثير من جوانب الفهم القاصر للماركسية، بوصفها تبسيطاً على الطريقة اللينينية للماركسية العلمية ومصادرها الثلاثة، حسب الكراسة الشهيرة التي قام بإعداها لينين بتكليف من الموسوعة البريطانية، والتي اجتهد فيها في تقعيد الماركسية إلى درجة التعسّف التلخيصي والتثبيت الإلزامي لمسارات فكر حيوي ومتنوّع ومتعدّد كالفكر الماركسي كما هو. ولعلّ ذلك لا يُعدُّ، في السياق العام، قصوراً في فهم الماركسية فحسب، بل تأليف معدّل على نسختها «العلمية»، كما تظهر فيه مفهوم العلمية، في الحسابات العقائدية، كونها البحث عن التمثل القانوني الصارم لحركة الأشياء وإيهام الرأي العام بأنّ كل شيء بقدر، وأن لا وجود للاعتباطية أو النسبية العامة في مجال الحديث عن نظرية علمية، بمعنى أنها علمية أكثر من علم الإنسان وحدوده المعقولة.

بينما لا يساعدنا المتن الماركسي كثيراً في إعطاء صياغات كهذه أو خلاصات كالخلاصات اللينينية أو الستالينية، وإلّا لكان ماركس أو إنغلز كفيلاً بها. وسوف تكذب الماركسية اللينينية والستالينية شيئاً فشيئاً، لأنه لا توجد، وفقاً لماركس، نظرية ماركسية تامه أو نهائية، وإنّ الجهود النقدية

لماركس كانت تهدف إلى مركسة الفعل التاريخي لتاريخ الأفكار من داخل صيرورته الجدلية، وليس تنصيب ماركسية متوازية سيكون لها، أسوةً بالهيجيلية والكانتية، ممارسة فلسفية محدودة ومدرسية.

ولعلّ خير دليل على ذلك هو الروح الحية للنقدية الوضعية في قراءة ماركس لنتائجه، وإعادة النظر في الفرضيات وتنشيط المقدمات المرفقة بالكتب الموضوعة من قبل ماركس وإنغلز، وإعادة تحديث المعلومات والحرص على تحميل الرسائل إلى آخرين وغيرها من سبل النضال التي كان ماركس يضطلع بها أولاً بأول. من هنا، لم تكن الماركسية نسخة ماركسية صرفة أو مجرّد طرح قبلي لواقع حال مقرّر من قبل، ولا سبيل إلى تعديله أو الاستطراد عليه.

كان ماركس قارئاً حصيفاً، وعلى الرغم من الظروف القاسية التي مرّ بها شخصياً، فإنّ العملية الإنتاجية لديه لم تتوقف، سواء في المعمل القرائي نفسه أم في النشاط النقدي للبحث والتجريب والاستقصاء. ولعلّ الإسهامات الكبرى للفكر الماركسي تبقى، من حيث الجوهر، قائمة على فحص ومعاينة النشاط الذهني لحركة الأفكار، سواء في سيرورتها التكوينية التوليدية أم في تناقضاتها الضرورية، وسوف يتاح لنا فهم عمل التأويل الماركسي، سواء في القراءة على فيورباخ وهيجل وسان سيمون وبرودون أم في مراقبة المعطيات الاقتصادية للرأسمالية الناشئة أو حركة البضائع أو مراقبة كمية فائض القيمة، والتدليل عليه بمنظورية استشرافية لا تخلو من ذكاء استباقي. فهو بالتالي لا يشكل أقنومية علمية تطبيقية صارمة، كما هو المظهر الستاليني للماركسية المزعومة، بل يشكّل، في واقعه الجدلي، ممارسة نظرية مصحوبة بواقع أو تدليلات للجانب المادي أو المعاش من حركة الإنسان داخل الطبيعة والمجتمع والتاريخ، وهو قراءة

وضعية نقدية تحاول أن تجد تقابلات معينة في حركة الكلّ داخل سيرورة الأجزاء وثروة التفاصيل.

ولعلّ في ردّ ماركس على برودون والتعرّض للفلسفة كونها في عطالة ميتافيزيقية انفتاحاً مبكراً في نقد القول الفلسفي والتدليل على ضروة مجاوزة الفلسفة بحدّ ذاتها، وبالتالي مجاوزة الميتافيزيقيا.

المبحث الرابع: من مجاوزة الميتافيزيقيا إلى مجاوزة الماركسية

إذا كان يورغن هابرماس يعدّ التنوير «مشروعاً غير منتهٍ»، فإنّ الماركسية، وفق حساباتنا هنا، «تعدّ مشروعاً لمّا يبدأ بعد»، وذلك إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الفاعلية النقدية لإعادة النظر بالميتافيزيقيا والبحث عن مخرج افتراضي لا يؤدي إليها لا يزال صالحاً للعمل أو، على الأقل، ما زال شرعة بلا اتجاه أو حركة بلا منتهى أو نهراً بلا ضفاف، وهو المعنى المتأصل لفكرة التيه في خطاب الحداثة وما بعدها.

لكن بالنسبة إلى الماركسية لا يبدو أنّ مشروع الصراع مع الميتافيزيقيا، في صورتها الهيجلية، كان بالنسبة إلى ماركس يتم التفكير به بلا رغبة فلسفية صادقة في خلق مجاوزة حداثة لروح التفكير الفلسفي القائم على التأويل المثالي للتاريخ، وهو التأويل القائم على اعتبار أنّ الفكر هو التطور التاريخي الوحيد الذي ينبغي الإصغاء إليه. وليس معنى القول بالخطاب المادي للتاريخ هو دفع الفكر إلى مرتبة ثانوية من علاقات العقل بالتاريخ المؤسس عليه، بل، بمعنى أدقّ، البحث عن الفكر ضمن تشكيلة علائقية معينة لا يكون الفكر فيها سابقاً على ماديته أو على قاعدته التفكيرية الأساسية المتمثلة في الوجود العياني لعلاقات البشر ببعضهم بعضاً ومسيرة وضعياتهم التاريخية ونظم التحولات فيها.

ينطلق هابرماس من أهمية القول بالتواصلية الداخلية لعمل الأفكار مع بعضها، باعتبار أنّ الحقل التواصلي هو المجال الوحيد لعقلنة الإرادة. ولعلّ مجمل القول الفلسفي الخاص بهابرماس، وهو صاحب الرأي المهم القائل بأنّ ماركس كان، في المقام الأول، داعية من دعاة التقنية ومنبّهاً مبكّراً إلى نشوء وارتقاء المجتمع التقني المعاصر، وهو المعنى الداخلي للتمركس النفعي بالماركسية أو البراغماتية الجديدة التي تتبنى مفهوم الصراع الكيفي بين الرأسمال الأداتي والمناخ التقني المصاحب له. هذه هي «العقلانية التواصلية» حسب منطوق هابرماس.

إنّ العقلانية التواصلية، بهذا المعنى، موجودة في لغتنا ذاتها، وتستلزم نسقاً اجتماعياً ديمقراطياً يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً، وهي النطاق الذي يتم من خلاله تدويل المصلحة والعمل على تسهيل مهمة التلاقي النسقي بين القول والفعل أو الممارسة والتطبيق. ولعلّ في هذا الكلام استبعاد واضح وصريح للفهم الإجرائي البنيوي لصالح «العقلانية النقدية» التي تُعدُّ الدعامة الأساسية لمدرسة فرانكفورت التي يعدّ هابرماس الوريث الشرعي لها. وما يهمنا في فكر هابرماس، من ناحيته النقدية، هو الجانب الذي انتقد فيه ماركس في مفهومه الأساسي القائم على اعتبار «العمل الخاصية المميزة للبشر»، واضعاً اللغة والتواصل كخاصية جوهرية، وهو البعد الضمني للتداول الإنساني الذي يبدو، وفقاً لهذا الطرح، نوعاً من البديهيات.

إنّ ما يرغب هابرماس التشديد عليه هو جعل الواقعية الإنسانية، بمظهرها المعاش، استكمالاً للجهد الماركسي في قطع الطريق على الميتافيزيقيا المتعالية والمقطوعة عن التواصل، ذلك لأنّ الفكر الماركسي، كما تنمّ عنه أدنى خبرة نقدية، إنما هو تعبير عن التواصل

الإنساني مع الإنسان بمعزل عن التهويمات الهيغلية.

ولا يبدو غريباً القول بتواصلية إنسانية أو القول بوضعية إنسانية لفعل عقلاني نقدي، كما نرها اليوم عند عبد الحسين شعبان، مع فوارق محسوسة تحتمها المسارات المنهجية «الميتودولوجية» وبعض من مقاطعات الطريق ومفارق المسارات. ولا بدّ بالطبع من تكثيف الإصغاء إلى هامبرماس، سواء في صياغاته التوليفة التركيبية من كمٍّ هائل من المعارف أم في غيرته من المنطوق البنيوي والجهد اللساني الذي يلفُّ عصرنا برمته.

سوف يكون لنا الحق في اعتبار ماركسية هابرماس ونقديته المابعد ماركسية أهم نظرية في النطاق النقدي توازي النظريات المعرفية الكبرى، تلك التي تمّ توقيعها على يد ميشيل فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا مروراً بألتوسير وجاك لاكان ولاباس، وبقليل من التفصيل مع الهابرماسية وتخومها وما نراه فيها من جديد ومؤثر.

لعلّ ما يساعدنا على فهم الدور التفعيلي لنظرية المعرفة هو الإصرار على فهم العالم كونه يحوي على منطلق دائم للحوار والإغناء المتبادل. وهو ما يعنية هابرماس بجدل العلاقة التواصلية بين «المعرفة والمصلحة»، وهو بمعنى خلق تحقيق مفترض للجوانب التالية من نظرية هابرماس النقدية التواصلية:

المصلحة المعرفية التقنية، التي تتضمنها العلوم التجريبية التحليلية.

المصلحة العملية، التي تتضمنها العلوم التاريخية التأويلية.

المصلحة التحررية ذات الأصول التقليدية في الفلسفة، وتتضمنها العلوم النقدية.

واضح من سياق التوجيه أنَّ ثمة رغبة مسبقة للإتيان بنظرية تتخذ طريق التواصل الحرفي بين «البُنية» و«الفعل» وإعادة التقسيمات الوضعانية الكلاسيكية إلى سابق عهدها، إذ إنّ التقسيم المعرفي أو أنماط الحقول المعرفية، وفقاً للنظرية التتابعية البالغة السهولة عند وضعية أوغست كونت، ستكون بدورها منظوراً إليها الآن من زاوية الإضافة النظرية، وليس في مجال الانزياح النقدي. ولا يجد المرء غباراً في هذا الجهد النسقي الممتاز، ولكن أين نضع العَرَضي من الأشياء والمهمل من العلاقات واللامفكّر به داخل سيرورة المنظومة العامة للتفكير الإرادي؟ كيف يتسنى التفكير، بذات القوة، بالفعل والمصلحة، بالطريق والاتجاه، بالمعنى والمغامرة؟

وكما يتبدّى التقسيم البياني أعلاه فإنّ التوصيف القائم على ترسيم طريقة للعلاقات المعرفية، أو التقسيم الإنتاجي لها، سيكون، هو بحدّ ذاته، النظرية نفسها، وتلك مفارقة تتمثّل باعتبار السياق التواصلي هو المفقود من ماركسية ماركس، وليس بعيداً أن يكون ذلك ردّاً على أطروحات الماركسية المحدثة التي أخذت الصراع بحدٍّ ذاته قانوناً جوهرياً للماركسية، كما نجدها بسطوع كافٍ عند لويس كوزر (1950) ورالف داهرندروف وفرانك باركن ودافيد لوكود، وهي الأطروحات الناشطة في مجال تعديل الماركسية على وضع الوضع الحادث أو الكيان المعاش، وبالتالي اعتبار الصراع الطبقي توازناً نسقياً يؤدي إلى تحقيق التطور اللازم للتغير الكموني أو السكوني، جرياً على عادة انقراض الثورات وتنامي المجتمع الديمقراطي وتحويل الدولة من قوة فردية دكتاتورية إلى مؤسسة اجتماعية وظيفية وغيرها من الأُطروحات.

ولا يتعدّى جهد هابرماس الجهد التقليدي لأدورنو القائم على

توجيه النقدية إلى الفلسفة من داخلها، والسعي إلى انجاز النقد النقدي المطلوب لنظرية المعارف الإنسانية كما تدلنا عليها عبارة أدورنو التالية: «إنّ الفلسفة، حين فشلت في الالتزام بوعودها بتغيير العالم والتوحّد مع الواقع، مضطرة إلى انتقاد نفسها دون تساهل، بل عليها أن تتساءل، في سياق تفكيرها في ذاتها، عن الكيفية التي يمكنها بها أن تبقى ممكنة بعد السقطة التي عرفتها الفلسفة الهيغلية». وهو المعنى الأكثر كفاءة لتوالي ثورة النظريات النقدية ما بعد ماركس، بل أثناء التطبيق الاشتراكي ونجاح منطق الثورات السياسية في هذا الاتجاه لفترة معروفة في تاريخنا المعاصر.

المعضل هو أنّ النقد الماركسي للهيغلية كان يفسح الطريق إلى نقد فلسفي ذاتي لا نهاية له، أو، بمعنى آخر، كان الفهم المادي للتاريخ هو الأسلوب الأكثر جدلية في إلحاق الفلسفة بمجاوزة الميتافيزيقيا، وتجديد العقل الإنساني بداية من القطيعة مع التفكير المثالي، وكان ذلك يتطلب جهداً فلسفياً ونقدياً لم يكن ماركس متفرّغاً له كلياً أثناء حياته الشخصية وظروفه القاسية وآماله السريعة؟!

ولكن، هل يمكن إجمال الفعل التواصلي بديلاً عن الجدل النقدي واعتبار كمية العلاقات اللغوية بين البشر حقلاً مناسباً لتخفيف عمل الصراعات الديناميكية التي لا يمكن تصوّر أي فاعلية للغة بدونها؟

وما الذي يتسنّى لنا فهمه كتجديد ماركسي في نظرية التواصل الهابرماسي الرامية إلى تقليل الجوهر المادي للوجود الإنساني لصالح اللغة والتواصل والفعل الكلامي؟

لعلّ المعنى العام لفكر هابرماس هو المجاراة التي لا بدّ منها

للماركسية مع متغيرات العصر وتياراته الكبرى، أو استخدام التطعيم الصحي لها في كلّ حين، لا سيّما وقد أوّلت الدراسات والبحوث وتيارات العصر اللغة بحدّ ذاتها، وأصبحت اللغة تحلّ لنا مشكلات مستعصية، وتضيف لنا استخدامات لغوية جديدة. ولا يوجد عاقل على وجه الأرض يستهين بالشرط اللغوي لتحقيق التواصل الإنساني. ولا يمكن، في نهاية المطاف، للماركسية والمسيحية والإسلام إلّا أن تكون لغة. لكنّ اللغة لا تصلح للتواصل السلمي أو التحاور الإنساني فحسب، فاللغة هي «أخطر النعم»، كما يقول هيديغر، وهي، من هنا، لا تشكّل امتيازاً للكائن في جنسه أو على جنس سواه، بل مصدر بلائه وشقائه وسوء الفهم الملاصق له في هذا العالم.

ولكن، هل يمكن اختصار تواصلية هابرماس إلى هذا المعنى المتعارف عليه للفهم اللغوي دون الالتفات إلى الخاصية الأساسية المتمثلة بضرورة الاستعانة بالنقدية القائمة على تحقيق فعل عقلاني جديد لواقع التقنية الجديدة أو بنية المجتمع الاستهلاكي؟ ولعلّ اعتماد فكر التقنية كونه يولّد تواصلية «إجبارية»، إذا جاز التعبير، هو تعضيد لفكرة النسق أو سلطة المعرفة التي قال بها ميشيل فوكو، وهي الفكرة التي تحمل في داخلها بقايا التفسير الميتافيزيقي للفكرة المطلقة التي لا بدّ منها في إعلاء شان الحقيقة كمفهوم لا بدّ منه لمعرفة ما لا يعرف، وما لا يعرف هو هدف المعرفة وليس نقص الكائن كما يبدو. ومن هنا فإنّ مفهوماً للتاريخ خارج «التواصل» هو مفهوم حزبي لأنّ «الحزبية اشتراك لتثبيت الموقف الحدّي إزاء أي تواصل لا يؤدي إليه»، ولا يمكن لماركس أن يكون خارج «النقدية التواصلية» طالما أنّ المكوّنات التي بُنيت عليها الماركسية هي بدورها متناقضة وما من تآلف بينها دون العجينة

الماركسية وتلصيقها الذكي، وهي بالتالي تفسح الطريق لجعل الماركسية حاوية كبيرة لكلّ طرح ممكن؟!

إنّ فهم التواصل، على علّاته ودون الإلتفات إليه، بوصفه فاعلية إنسانية لا يمكن لها أن تؤدي فعلها دون «تخالق معين» سيكون تحصيل حاصل، سواء كان ذلك التخالق «أداتياً» أم جمالياً أم آيدولوجياً، ولا تعدو نظرية المعرفة، وحتى تاريخ الفلسفة كما نجده على أكمل وجه لدى هيجل، غير أن يكون تخالقاً طويل الأمد بين عدد كبير من العناصر المعرفية والمجتزئات والانقطاعات الكبرى وغيرها من التفاصيل. ولكن، هل يصلح التخالق مفهوماً لجعل التاريخ ممكناً لنا بوصفه هوّية للفهم وليس أرضاً للضياع؟

يشير لينين في كتابه المهم «المادية والنقد التجريبي» إلى أنّ «الفكر البشري قادر بطبيعتة أن يقدّم لنا ـ وهو يقدم لنا بالفعل ـ الحقيقة المطلقة التي تتجمّع من جملة الحقائق النسبية، إذ إنّ كلّ درجة في تطور العلم تضيف حبّات جديدة إلى حصيلة الحقيقة المطلقة».

ولا أحد يدري من أيّ علّية نطل على الفكر البشري لنراه ذاهباً إلى هذه «الحقيقة المطلقة»؟ وبذات المعنى، فإنّ الفهم التصاعدي للحقيقة لا ندري ما إذا كان يُعمِّق الفهم نحو الداخل الإنساني أم يوسّع اللامعقول حوله؟

وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الجهد التفصيلي لحركة المعرفة في الذات والموضوع وضعف المتواصلات التي تحدث تغيرات في الأدوات نفسها، فإننا نمشي سلحفاة زينون في الواقع حيث يتطلب قطع أنصاف المسافات دائماً، وهكذا إلى ما لا نهاية.

عموماً إنّ القول بالحقيقة المطلقة، كما يراها لينين، لا يقلّ شأناً عن القول بإمكانية التواصل الكلي كما يراه هامبرماس: «الكلّ ينظر إلى الكل بوصفه فوق كلّ أحد»، ولعلّ هذا المعنى هو الذي يفترض التخالق الذي يقول به عبد الحسين شعبان نوعاً من التوسّط الدلالي الذي ننشئ من خلاله الفهم التقريبي لحركة الكلّ داخل موقفه الوضعي. وبالتالي فإنّ المعاني التي نستنتجها من النقدية الماركسية، كما تعكسها أفكار هابرماس، هي:

محاولة عدّ ماركسية جديدة ومعدّلة تقول بالعقلانية النقدية وتحثّ على التطور التقني.

اعتبار منطق الحوار الإنساني هو النسق الفاعل الذي لا بدّ منه لإجراء التواصل بديلاً لطبقية العمل الإنساني وصراعه الثوري المصيري.

تقليل فعل الحتمية التاريخية والقول بالتوازن النسقي.

سيكون مشاعاً لنا البحث عن معاني أوسع لمحاولة تجاوز الماركسية دون الإبقاء عليها كما هي، أو على الأقل البحث عن تمركسية بلا عقائدية تكون الماركسية جزءاً منها، وهو جوهر الأُطروحة التي راح عبد الحسين شعبان يضمّها إلى مسعاه الجديد عبر القول بوضعية نقدية تهدف إلى استظهار المعنى الماركسي للماركسية بمعزل عن ماركس...

المبحث الخامس: الوضعية النقدية والماركسية المحدّثة

عبر استعراض مقتضب لكلٍّ من تفكيكية دريدا وشاغلها الماركسي المتأخر، ثم محاولة فهم المسارات النقدية لحركة الماركسية ما بعد ماركس متمثلةً بمدرسة فرانكفورت ورمزها البارز هامبرماس، علينا الآن أن نعيد قراءة الأُطروحات التي جاءت بها الماركسية المحدثة التي تشكّل

بدورها جناحاً نقدياً في مدرسة فرانكفورت «ولكنه الجناح الأكثر التصاقاً بالعلوم الاجتماعية والأكثر ميلاً إلى المدرسة الوظيفية النقدية منها إلى العقلانية النقدية المتمثلة بماركوزة وهابرماس مع تحفظات مشروعة بينهما، وفحص كمية النقدية فيها من منظور البحث عن أسس عامة للمنطلق الماركسي الجديد».

تعزى الماركسية المحدّثة، في غالبية الجهد المناط بها، إلى مجموعة من الشباب المفكرين الذين عرف عنهم ما أطلق عليه مدرسة فرانكفورت. ومدرسة فرانكفورت هي المدرسة النظرية النقدية الماركسية المحدثة والبحث الاجتماعي والفلسفة. وقد ظهر هذا التجمّع في معهد البحث الاجتماعي (Institut für Sozialforschung) في جامعة فرانكفورت بألمانيا عندما أصبح ماكس هوركهايمر Max Horkheimer مديراً للمعهد عام 1930. إنّ مصطلح «مدرسة فرانكفورت» مصطلح غير رسمي يستخدم للتعبير عن المفكّرين الذين انتسبوا إلى معهد البحث الاجتماعي أَو الذين تأثروا به. هو لَيس عنواناً لأيّ مؤسّسة، والمفكّرون الرئيسيون لمدرسة فرانكفورت لَمْ يستخدموا هذا التعبير لوصف أنفسهم.

وبالتالي فإنّ الجهد العام لهذه المدرسة، على الأقل في بداياتها التكوينية، لا يكاد يعتمد أيّ أسلوب قصدي في التعامل مع الماركسية بقصد إحداث التغيير أو التعديل على هذه النظرية، ولا يمكن نكران كون الأحداث التاريخية التي كانت متزامنة معهم استطاعت أن ترشدهم إلى ثغرات جوهرية في الفهم الماركسي لسيرورة التاريخ «لا سيّما فشل الثورات الشيوعية في أوربا الغربية» و«تصاعد النزعات القومية في صورتها النازية». وبغضّ النظر عن الظروف الموضوعية التي نعزو إليها نشوء وانطلاق مدرسة فرانكفورت، فإنّ المنحى العام لهذه الجماعة هو

البحث عن أقصر السبل لتطوير ماركسية ملائمة لحجم المتغيرات التاريخية الراهنة.

وإذا ما رغبنا في التركيز على الخط الأساسي لفكرهم فإنّ النظرية النقدية هي العامل المشترك، حيث يؤكد العديد من مفكري مدرسة فرانكفورت أنّ الماركسية نمط جديد من العلم الوضعي positive science الذي يرتبط بالإبستمولوجية الضمنية لأعمال كارل ماركس التي قدّمت نفسها كنقد، كما في ماركس «رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي».

وأكّدوا أيضاً أنّ ماركس كان يحاول خلق نمط جديد من التحليل النقدي الموجّه نحو وحدة النظرية والممارسة الثورية، أو بالأحرى خلق نمط جديد من العلم الوضعي. النقد في هذا الحسّ الماركسي Marxian يعني أخذ آيديولوجيا المجتمع (مثال على ذلك: «حرية الفرد» freedom individual أو «المساواة» Equality تحت النظام الرأسمالي) ومناقشتها بمقارنتها بالحقيقة الاجتماعية للمجتمع (مثال على ذلك: تبعية الفرد للتركيب الطبقي أو التباين الاجتماعي الحقيقي تحت النظام الرأسمالي). هي أيضاً، خصوصاً في المراحل التالية لمدرسة فرانكفورت، عنيت بمناقشة الحقيقة الاجتماعية الحالية من ناحية إمكانية الحرية والسعادة الإنسانية التي وجدت ضمن تلك الحقيقة نفسها (مثال على ذلك: استخدام التقنيات لاستغلال الطبيعة التي يمكن أن تستخدم لحماية الطبيعة conservation of nature)(10).

من الواضح أنّ الجهد النظري الفعّال لمدرسة فرانكفورت كان ينصبُّ على تدويم الجانب الخاص بالإبستومولوجيا الماركسية، على الأقل في التفريق الجوهري الذي عاش عليه هوركهايمر كثيراً. ولا يبدو أنّ

نقدية ماركسية ستكون ممكنة دون الاستمرار بنقد materialist metaphysics، وهي النظرية الميتافيزيقية المعتمدة رسمياً من قبل الماركسية الأرثوذكسية، وهذا ما يتبدّى واضحاً في تبني فكرة الممارسة «البراكسيس» كونها الفعل الجدي لفحص مستوى العلاقات الإنسانية كما تعكسها نظرية الصراع «الديالكتيك» بشكل عام، والصراع الطبقي بشكل خاص. سيكون ممكناً الحديث عن مفهوم ماركسي للحقيقة، وسيكون هذا المفهوم في جوهره نقداً لفكرة الحقيقة نفسها!

وإذا كان لا بدّ من تقسيم مراحل أو أطوار متتابعة لمدرسة فرانكفورت فإنّ المرحلة الثانية يمكن لنا تأشيرها ببساطة في الجهد النقدي الكبير لكلٍّ من هوركهايمر في كتاب «ديالكتيك أو جدل التنوير» (1944) وأدورنو ومنيما موراليا Minima Moralia في (1951). وهنا يتسنّى لنا القول ثمة معقولية عالية في تشخيص فاعلية الفكر الماركسي في ضوء نقد الآيدولوجيا، وذلك عبر التمثل الإبستيمولوجي لنقض فكرة الحقيقة، ولا يبدو أنّ ثمة نموذج إرشادي في هذا الجهد سوى أن تكون ثمة مسافة افتراضية لفهم الحقيقة كونها «وهماً آيدولوجياً». وكلنا يعرف مفهوم الوعي الزائف الهيغلي مقارنة بالوعي الشقي الماركسي في تقديم أرض خصبة لنقد مفهوم التوافق النسقي في تحديد المعنى القَبْلي للعلاقات المعرفية الداخلة في تكوين المفاهيم، ولكن كيف يمكن استعمال مفهوم الحقيقة دون أن يكون ثمة استعدادات مثالية لها؟

ترى هل يمكن تبنّي ماركسية ماركس دون الإشارة إلى أنها الحقيقة المرجوة أو البديل الخلاق؟ لا يبدو أن أدورنو بحاجة إلى إعادة تقييم الماركسية بقدر حاجته إلى استكشاف «التمركس الداخلي» الذي يؤكد الحقيقة بنفيها، وهو الفعل الماركسي نفسه، لا ما بني أو يبنى عليه،

ولكن من أين لنا إمكانية فهم تمركسية خاصة بلا غطاء آيديولوجي؟ هل يصبح الجهد الماركسي مجرد جهد خاص داخل البراكسيس الكلي لمفاهيمنا في نقد «الجوهر المثالي»؟

سوف يعاد بعث السؤال مع عبد الحسين شعبان بصيغة ماركسية بلا ماركس، وهو نبذ الجوهر المادي نفسه والانحياز إلى فكرة النقدية بلا عمق متجوهر أو بلا ميتافيزيقا متوازية؟! وبالطبع إنّ الماركسية في جوهرها نقدٌ متقدّم للفكر المثالي، وهي حصيلة فهم تجديدي لعلاقات الفكر بالعالم، وسيكون ممكناً لأدورنو أن يحثّ على العمل على نوعٍ كهذا من «الجدل السلبي»، حاثّاً إيّاه باتجاه تحقيق التحرر من الميتافيزيقا بنوعيها: الميتافيزيقا الكلاسيكية المتمثلة بالإرث المثالي التراكمي، والتي كرّس لها ماركس وإنجلز جلّ وقتهما وجهدهما، والميتافيزيقا الوليدة في الجدلية النقدية الماركسية نفسها، وذلك عبر إبراز عناصر الصراع والتناقض الكامنة في الفعل الجدلي نفسه سواء في القول بـ"وحدة الموضوع»، أو في «التعالي التاريخي لإرادة التغير»، أم في القول بـ"حتمية تامة الموضوعية» أو خالية من «القصور النفعي» أو «السهو الواقعي». وسيكون ممكناً الحديث مع ألتوسير وبعض تيارات القراءة الماركسية في صبغتها البنيوية وكذلك مع آلان تورين عن ماركسية شابة، وهي محاولة لتغريب الفكر الماركسي عن نفسه من خلال العودة إلى ماركس الواحد، المتفق أو المختلف عليه، وهي مقاربة مختلفة عن مقاربة شعبان. وبالتالي البحث عن ماركسية ناقدة «نقداً ذاتياً لمسيرتها، بل ولمستقبلها قبل تحقيقه»، والتنصيص بين قوسين لي شخصياً ولا يحيل إلى عبارة لآخر، لأنني، عبر هذا النوع من الفهم، وهو البحث عن نقدية ماركسية «شابة» ربما نتوسلها في مخطوطات ماركس عام 1844، إنما أقترح ماركسية زائدة لماركس، ليس

بمقدورنا كتابتها بل البحث عنها في ماركس نفسه دون سواه، وهي في الغالب ستكون الماركسية المعدّلة كمطلب لسدّ النقص وليس لمواصلة المسيرة وخلق استكمال من نوع ما لها.

ومن هنا فإنّ الأطروحات الخاصة بالماركسية المحدثة، على أقل تقدير في أبرز أطروحاتها التي تستند إلى نظرية الصراع كما هي عليه لدى كارل ماركس وماكس فيبر، التي ستكون عاملاً مساعداً في دعم النظام، هي محاولة أرى أنها أرادت أن تطبق الماركسية نفسها بمعزل عن ماركس، لكن على طريقتها الخاصة، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار العامل الانتقائي الذي استعانت به المدرسة الوظيفية ومحاولتها الاستفادة من كشوفات المادية التاريخية والعمل على اعتمادها كنظرية اجتماعية لتفسير الوضعية التاريخية. وتمثل هذه المحاولة بأن يكون الصراع أداةً للتغيير أو نوعاً من التوتر الصحي داخل المجتمع، كما نرى ذلك جلياً في النظرية الوظيفية لدى لويس كوزور، ويلخّصها الشعار المعروف «النظام مجتمع منغلق يؤدي إلى الصراع، يؤدي إلى توازن».

هذه تسمى نظرية التوازن، وهي النظرية التي حاولت الماركسية المحدثة أن تبني من خلالها فهماً ماركسياً مجزّأً أو منقى من ماركسيته الأصلية أو الأرثوذكسية، مع الأخذ بنظر الاعتبار كون الفعل «الصراع» هو ممارسة مجتمعية يكون الهدف منها وضعنة ما هو سائد وتدعيم المجتمع الديناميكي وفق شريعة الفكر الليبرالي البرجوازي الممقرط الذي يساعد الفرد على ممارسة حقه التنافسي السلمي داخل المجتمع الحرّ المبني على المساواة الشكلية أمام الدستور المركزي المتعدد. كما وتبدو المدرسة الوظيفية بعيدة عن جوهر الماركسية في الحفاظ على مناسيب الفهم الخاصة بقراءة المجتمع وحركته التاريخية على ضوء الصراع الذي

سيكون هنا بديلاً عن الركود، لكنه لا يفضي إلى الثورة. وفي حين كان يحسب على الماركسية كونها نظرية ثورية بالدرجة الأولى، فإننا، مع المدرسة الوظيفية، يحقّ لنا الحديث عن ماركسية إجرائية لا خطر فيها. ولا يبدو الأمر مستغرباً إذا ما تحدثنا مع «الوظيفيين النقديين» عن ماركسية اجتماعية يمكن تطبيقها بحرية أكبر والاستعانة بها داخل المجتمع الرأسمالي نفسه، كما نستخدم الدواء نفسه في بلدان مختلفة، وذلك بوصف المادية التاريخية نظرية علمية لتفسير حياة الناس وليست سلاحاً ثورياً لتفريقهم ودفعهم إلى الصراع أو التناحر الطبقي.

إنّ سياق فهم آليات التعامل مع حركة الأفكار اليوم بإمكانها أن تكون مستقلة عن البنى الوضعية التي تحركها، تماماً كما يحقّ لنا الحديث عن مجتمع الأفكار أو طبقات المفاهيم التي لا تكون بالضرورة ذات صلة بحياة الناس أو كيف يفكرون على أرض الواقع، وهذا ما نلمسه بوضوح في الجهاز المفهومي للنظرية التفكيكية كجزء من النظرية الحداثية modernity وكذلك النظريات اللاسلطوية anarchy (فقدان الحكومة - الفوضى)، وهي جزء من التصوّرات البعدية للنظريات المتعالية على التاريخ وعلى الفرد على حدٍّ سواء.

ولن تكون النظريات الخاصة بالمدرسة الوظيفية بعيدة عن تقديم نسخة آيديولوجية مقترحة لحياة الناس المجتمعين في ظرف تاريخي محدد، انطلاقاً من كون الصراع هو صراع اجتماعي قائم في الطبيعة الإنسانية نفسها، وليس حالة طارئة أو نتيجة تراكم معين أو تفاوت طبقي أو تضارب في المصالح أو نتاج ضعف العدالة الاجتماعية، ممّا قالت به الماركسية من قبل. وبالتالي فإنّ أفكار كلٌّ من المفكر الألماني رالف دارندوف وعالم الاجتماع الأمريكي لويس كوزر إنما تسير في إطار نظري

متقارب يتمثل في تعريف الصراع الاجتماعي بأنه بنية اجتماعية لا بدّ منها، يوفر نوعاً من الضرورة القائمة على إحداث التوازن النوعي بين الأفراد أو داخل الجماعات. فالصراع، كما يراه كوزر، هو «مجابهة حول القيم أو الرغبة في امتلاك الجاه والقوة أو الموارد النادرة»، وهو بالتالي لا يكاد يدلّ على أيّ أرضية ماركسية صارمة، مما يعدّ نوعاً ضرورياً من أنواع القوانين الاجتماعية التي لا بدّ منها في مسيرة المجتمعات البشرية وتحقيق التقدم والتنافس والحراك فيها، مما يجمله كوزر في موضع آخر قائلاً عن الصراع: «إنه عملية اجتماعية ضرورية لفهم العلاقات الاجتماعية، وهو نضال حول القيم والمكانات ومصادر القوة». ولا يبدو أنّ فهم الصراع لدى كلٍّ من كوزر ودارندوف بعيد عن أفكار جورج سيمون، عام 1937، وأفكار جورج زيمل، عام 1957، وبعض الأفكار التنويرية المصاحبة للنظريات الاجتماعية في المؤسسات البحثية في الدول الرأسمالية الكبرى.

ولا يمكن نكران دور هربرت ماركوزه في التمهيد النظري لظهور الماركسية المحدثة، وهو من المؤسسين الفعليين لمدرسة فرانكفورت كما أسلفنا، وكان من البحّاثة الأوائل في التطبيق المعياري لأسس الفكر الماركسي لأنّ انتقاداته للجانب الثوري الحتمي واكتشافاته المبكّرة لولادة طبقات أخرى داخل الطبقة العاملة أو بالضد منها كانت عاملاً أساسياً في ظهور نوع من التفكير الماركسي الذي لا يتقيد بالفهم الماركسي على طول الخط، ولعلّ إدماج الفعل الثوري بالبنيات الكلية الشاملة وتذويب الصراع الحدّي بين الطبقات، فضلاً عن وجود مولّدات ثقافية تشوش المسار الآيديولوجي لحركة الفكر الماركسي في المجتمع، كانت عوامل جديدة لم تكن تخطر في بال مؤسسَي الماركسية أو الداعيين إليها. ولن يكون الأمر سيئاً إذا ما تحدّث ماركوزه عن الحثالات وجماعات الهيبي وأصحاب

الكومونات الصغيرة والطلبة ودعاة التمرد بديلاً عن الثورة، وكذلك النُّدَّل وطبقات السهر وتجار القمار كونهم البدائل المقترحة للطبقة العاملة التي ذابت داخل المجتمع ذي البعد الواحد وصارت نسياً منسيّاً.

لا توفّر الفعالية التحليلية لنظريات الماركسية المحدثة المسار الكافي للعمل على تفعيل الماركسية اللاحزبية أو «المذهبية» بقدر ما هي محاولات متفرقة لتوفير مواد تنشيط جديدة للبراكسيس الماركسي، سواء في دراسة الخيانات الطبقية لحركة التاريخ أم في مدّ التفكير الماركسي إلى مديّات أبعد من البنية الوضعية الخاصة بعمل الأفكار الماركسية في تزمنّها التاريخي الأصلي. ولن تكون طروحات ماركوزه أكثر تجديداً بالمقارنة مع ألتوسير، على الرغم من أنّ هذا الأخير يشكّل محاولة أكثر تحديثية في الفهم الماركسي للماركسية، ما يستوجب القراءة الأكثر عمقاً لما يمكن تسميته بـ"النقد الممارس» أو «الممارسة النقدية البنيوية»، وهي مجمل أعمال القراءة النقدية التي وفرها ألتوسير بتكريس متقن في «قراءة الرأسمال»، عام 1968، وهي القراءة التي اقترحت نفسها ضمن منهج يطلق عليه ألتوسيرLecture Sympthomale أو «القراءة العَرَضية»، وهي القراءة الكامنة في المكتوب بوصفه قابلاً للنطق أو استنطاق ما لا يبدو ظاهراً على السطح بعد. إنه العمل على سد الفجوات La cunes وتكثير دور التأويل، إلى حدٍّ ما، في إغناء الأطروحة أو اشتقاقها مرة أخرى. ولعلّ أكثر الأوضاع الفكرية التي كانت تقف في مقابل ألتوسير، في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، هي شيوع الماركسية الإنسانية Humanistes التي رفع لواءها غارودي والماركسية ذات النزعة التاريخية Historosicme وكذلك الماركسية الرسمية أو التوتاليتارية، في الوقت الذي يصار فيه عبر ألتوسير البحث عن تمركس داخلي.

ولعلّ تلك التصنيفات، التي كان شعبان قد ناقشها وتوقّف عندها مطوّلاً، لا يكاد يكون ماركسياً كفاية، وهو الجزء المخصص للقطيعة الماركسية مع ذاتها باعتبار أنّ مرحلة ماركس تنقسم على نفسها: مرة بصيغة هيغيلية ومرة أخرى بصيغة قطيعة مع نفسها هي «بالذات». والجزء الخاص بالنقد الماركسي للآيديولوجيا الألمانية تسبقها مخطوطات ماركس الشاب عام 1844، وصولاً إلى إحداث القطيعة الكلية في «الرأسمال» 1865 ـ 1895، وهو يميّز بصورة حاسمة بين نوعين، أو ماركسين، لماركس الواحد «ماركس الفيويرباخي» أو مرحلته الفيورباخية (1840 ـ 1845) وماركس الناضج (1857 ـ 1883). ولا يستغرق ألتوسير طويلاً في تشريع مسوّغ مناسب لهذين الماركسين، وذلك عبر التطبيق النقدي الجدلي على موقع الآيديولوجيا في التفكير الماركسي لماركس. وسوف يصبح نظام التصفية أو التنقية هو الشاغل الأهم للحصول على ماركس كاملاً. ولعلّ ألتوسير سيكون ثورياً أكثر، من الناحية النظرية، في تكرير الفكر الماركسي وردّه إلى العوامل الطبيعية كونه فكراً ذا قطيعة معرفية كبرى، ولا يتعدّى درس ألتوسير في قراءة ماركس سوى محاربة النزعة الإنسانية والتاريخية، وكذلك إلحاق الماركسية بالركب البنيوي والبحث عن عناصر أكثر أسبقية للقول البنيوي الحديث الرامي إلى خلق أنساق كبرى في حركة التاريخ الذي هو بدوره لا يتمتع بصفاء إنساني كبير أو بذوتنة حقيقية.

لّا أنّ ألتوسير كان ميّالاً إلى تحسين أو تهيئة النظرية للاستقبال الماركسي لها، على الرغم من المغالاة في إظهار الحماسة السياسية للتجربة الشيوعية في الصين، على حدّ تعبير مشيل ليبريس في مقالٍ له لا يفهم منه أي روح متعارضة أو متعاونة مع مقولات ألتوسير وافق تفكيره.

كما أنّ أهم منجزات ألتوسير التي ما زالت تثير جدلاً كبيراً هو العناية بالجهد الفلسفي في قراءة ماركس وتخصيص عناية أكبر لكلٍّ من:

1 ـ النظرية / الممارسة

2 ـ العلم / الآيديولوجيا

يقصد آلتوسير بالممارسة «كلّ سيرورة تحويلية لنمط أولي معطى إلى إنتاج محدد، تحوّل ينجزه عمل إنساني محدد، بتوظيف وسائل إنتاج معينة في كل ممارسة مقننة. إذن، فإنّ اللحظة الموجبة هي عمل التحول ذاته».

والممارسة هنا ليست خارجية أو مفروضة من أعلى، إنها بالأحرى الفعل المتخالق مع الآلية الإنتاجية نفسها مضروبة بالتحوّل، إذ لا توجد ممارسة سكونية أو كامنة في الفعل الشرطي للعملية الإنتاجية. ومن هنا فإنّ الممارسة تنتج أو تؤدي إلى ما بعدها، وهو ما يعني أيضاً أنّ الممارسة وحدها، بوصفها تشكيل عملي، حتى في أعلى درجاته النظرية، هو الفعل القائم على التخطّي/ الفعل/ التحوّل أو الفكر/ المتحوّل/ المتخطّي وهكذا...

ولكن: هل يمكن إخضاع الممارسة للتنظيم؟ ألا يستوجب الفعل عملية مفهوميه كبرى تصاحبه، بينما هو لدى ألتوسير فعل مجرّد خالٍ من الآيديولوجيا؟ لا يتقبل ألتوسير الآيديولوجيا إلّا بوصفها نتاجاً قديما للبنية. ولا يبدو أنّ نقداً ماركسياً لفكر ألتوسير سيكون مناسباً أكثر من نقد جورج لابيكا، لا سيّما في كتابه المهم «الوضع الماركسي للفلسفة» Le statut marxiste de la philosophie، وهو الكتاب الذي يخالف فيه ألتوسير في أكثر من محاججة، لا سيّما في إصراره على اعتبار الماركسية

تتمتع بصلاحية فلسفية لا غنى عنها، وهو الذي يعتبر أنّ الفلسفة هي الجذر التربيعي للآيديولوجيا.

ولا يمكن بالتأكيد لمفكر حيوي وفعّال مثل لابيكا أن يوافق على النسخة العلمية الصرف من الماركسية الستالينية التي يراها ماثلة في صورتها الحالية عند ألتوسير. كما أنه يقارب المفهوم النقدي الجدلي بقوله: «إنّ المادية التاريخية تناقضات مجتمعية وصراع طبقات تلازم الواقع، وليست منفصلة عنه في نظام من المنطق». ولا يبدو غريباً أن يرى لابيكا أنّ السيرورة التاريخية في الفهم الجدلي الماركسي تلازم، بصورة أساسية، بين «المادة والوعي» وبين «الذات والموضوع»، بل حتى بين «المفهوم والممارسة».

ولكن لا يبدو ألتوسير مخطئاً تماماً، كما أرى، في عدّ الفهم الماركسي الآيديولوجي فهماً مشروطاً بالمثالية المطلقة، أو على الأقل في وجود سقف آيديولوجي متقن للماركسية في واقع الحال، على الرغم من توكيدات ماركس وإنجلز المستمرة على اعتبار الآيديولوجيا، إلى حدّ كبير، هي النتاج العلوي لحركة واقع اجتماعي ما، وهو نتاج مجموعة «من التحويلات أو التمثلات التعبيرية الصورية أو الجمالية أو السياسية».

كما ويؤكد ماركس أيضاً هذا الفهم، لا سيّما ما جاء في كتابه «الثامن عشر من برومير - لويس بونابرت»، حيث يشير إلى الآتي: «يقوم فوق أشكال الملكية وظروف الحياة الاجتماعية بناء علوي من الانطباعات والأوهام وأساليب التفكير والمفاهيم الفلسفية الخاصة، والطبقة هي التي تخلق هذه الأشياء وتشكّلها وفقاً لظروفها المادية والعلاقات الاجتماعية المقابلة لها. وقد يتخيل الفرد الذي يتلقاها عن طريق العُرف أو التربية أنها تشكل الأسباب الحاسمة لنشاطه ونقطة البداية لهذا

النشاط. وكما أنّ الإنسان يميّز في حياته الخاصة بين ما يقوله الناس عنه أو يفكرون بشأنه وبين حقيقة شخصه وما يؤديه بالفعل، فإنه يجب التمييز أكثر من ذلك، في الصراعات التاريخية، بين أقاويل الأحزاب وادّعاءاتها وبين تكوينها ومصالحها الحقيقية، وكذا بين ما تتخيله عن نفسها وبين ما هي عليه في واقعها».

الآيديولوجيا إذن، كما يراها ماركس، تقدّم صورة نموذجية للوعي الزائف في جوانب كثيرة من علاقات الناس ومستويات التعبير عن أنفسهم، ولا يتعدى الرأي العام، في أيّ مرحلة من مراحله، سوى أن يكون آيديولوجيا من طراز رفيع. ولا يذهب ألتوسير أبعد من تبنّي هذا النوع من الفهم للآيديولوجيا، حيث يقول في كتابه (من أجل ماركس) ما يلي: «وليس ثمّة مجال للتساؤل حول تقديم تعريف دقيق للآيديولوجيا، يكفي القول على نحوٍ تخطيطي جداً إنّ الآيديولوجيا هي نظام ـ يملك اتّساقه المنطقي الخاص ـ من التمثلات، الصور أو الأساطير أو الأفكار أو المفاهيم حسبما تكون الحالة، له وجوده ودوره في مجتمع معين، والآيديولوجيا، كنظام من التمثلات، تتميّز عن العلم بأنّ وظيفتها العملية الاجتماعية ترجّح وظيفته النظرية، أو وظيفة تقديم المعرفة».

وبهذا لا يبدو نقد ألتوسير للجانب الآيديولوجي للماركسية سوى محاولة يائسة لتحقيق ماركسية خالصة هي الماركسية التي تتوجد غالباً لدوافع آيديولوجية هي الأخرى طالما أنّ نوع التحقيق والتدقيق الذي يجري عليها ينبع، في واقع الحال، من النيات المسبقة لإنتاج ماركسيات تحاول أن تحقق صيغ متطورة عن الماركسية الأصلية أو الماركسية كما عبّر عنها ماركس وصاغها بطريقته الخاصة.

لا يبدو نقد ألتوسير، ومن قبله ماركوزه وإلى حدّ ما هامبرماس،

حتى مرحلة متقدمة، ليعطي جانباً أكثر خصوبة وأقل التباساً من محاولات جان بول سارتر في إيجاد ماركسيته الخاصة، تلك الماركسية التي كانت ترى في «البراكسيس» المشروع الفعلي لتحقيق الذات وإعادة تخلقها. ومن هنا فإنّ الخلاصات السارترية لمتابعة ماركسية هي إنسانية بدورها كانت تضفي على الماركسية المزيد من محاولات التمركس الضمني الذي راح يجتاح روح العصر شيئاً فشيئاً..

المبحث السادس: هامبرماس في «ما بعد ماركس»

يتطلّب قراءة مشهد القراءة النقدية للماركسية اليوم فحص أبرز العلامات التي وضعت سؤال «إعادة بناء الماركسية» موضع البحث، كما لو كانت الماركسية قد وُجدت حقاً أو تواجدت ثم أُسيئ استخدامها. وسوف تبرز هذه المسألة بصورة جليّة ليس مع «أطياف ماركس» لجاك دريدا، كما سبق أن توقفنا عنده على عجالة في أكثر من موضع من هذه القراءة، بل مع «ما بعد ماركس» لهابرماس أيضاً. ولولا أننا ـ عبد الحسين شعبان وأنا ـ كنّا ميالين إلى جعل الوضعية حلقة وصل بين النقدية وحركة التاريخ لقلنا إنّ مبحثنا ينصب حول «التوليدية النقدية للماركسية المتحررة» أو «الماركسية التوليدية» أو «الماركسية المفتوحة» أو«الماركسية التحليلية النقدية الجديدة»، وسيكون شاغلنا هو البحث عن ماركسية متعالية «ترانسندنتالية» كانتية صرف. وبالتالي فإنّ الماركسية ستكون نظرية نقدية حسب مشيئة مدرسة فرانكفوت أو ماركسية محدثة تكون مقولة الصراع فيها بوصفه تاريخاً لا تاريخ له، ولكننا نحتفظ، في هذه المراحل من الدراسة، بالوضعية النقدية كونها أداة قديمة لربط الفكر بالقاعدة العلمية التاريخية، قبل أن نذهب إلى الطوفان!

ولن نجرؤ على الحديث عن ماركسية متطورة وأخرى جديدة لأنّ مقولات كهذه تتنصل من «المركسة» كونها اكتشافَ «الغرضنة» الإنسانية ومعارضةَ الميتافيزيقا الكليانية ببديل ثوري طبقي متواضع هو البروليتاريا «العاملة». ولا يجدي نفعاً أن نختصر الجهد الماركسي على ماركس أو على إنجلز، كما لم تختصر خواتم فرويد المتشابهة من حماية نفسه من تهديد تلامذته ومريديه، وتصوير ماركس كنبي والتعامل معه على غرار تحقيقات اللاهوتيين في «العهد القديم والعهد الجديد»، بينما نحن - عبد الحسين شعبان وأنا - ما زلنا نعتقد أنّ ماركس قد اكتشف الماركسية في حينها ولم يتفرّغ لها تماماً، وكان ذلك أمراً طبيعياً لأنّ الماركسية تطوير للعلوم النقدية، كما شخّصها هابرماس، في مقابل العلوم الإنسانية.

وإليكم التفصيل: لا يمكن فهم التاريخ دون تصوّر عقلي شمولي؛ فـ"الميتافيزيقا» نفسها هي تصور شمولي بلا عقل إنساني، كما أنّ التصور المادي هو تصور شمولي بلا «عقل الهي»، وكلاهما عقلٌ يُصدِّق نفسه ولا عقل آخر لديه سواه، بينما تبقى آليّة «الإرادة الإدراكية» إنسانية مائة بالمائة، وهذا ليس حلاً مريحاً، بل هو إخفاق مشترك تماماً، مثل نظرية الفلسفات الشعبية القائلة بالبيضة والدجاجة. وإنّ مشكل الفهم الإنساني بأنه يعتقد أنّ ذلك الإصرار على عزلته الذاتية، بلا إله سابق عليه، إنما هو حلّ مشرّف، بينما هو مجرد عجز عن الحلّ صار ممكناً لكونه واقعاً بلا طريق. كما أنّ وجود الله بالنسبة إلى النظريات المثالية يُعتقد أنه الحل المروع، بينما هو إشكال عويص، فوجود الله ليس حلاً بل مشكلة، وعدم وجوده مشكلة أكبر.

ولا يتاح لنا، عبر الميتافيزيقا، أن نجد طريقاً، بل أن نجد تعويضاً، بالأحرى، عن فقدان الطريق، وسوف ندرك عبر هابرماس أنّ الصراع

الطبقي هو نقص في «التواصلية» أو الجسر الحواري بين «المصلحة والمعرفة»، وهو عنوان بارز لأهم كتاب هابرماس، كما تمّت الإشارة إليه، والأمر نفسه ينطبق على الميتافيزيقيا بأنها تعبّر عن نقص جوهري للتواصل بين المعرفة والمجهول. لم لا؟ طالما أنّ عدم تدخّل المجهول في الصراع المباشر للإرادة الإنسانية أو لتحقيق معرفتها لنفسها هو نقص جوهري في التواصلية وليس حقيقة تاريخية أو نتاج تفكير وضعي معاش. ومن هنا فإنّ استبعاد المجهول من المعرفة لا يفترض استبعاده من المصلحة، وكذلك الأمر مع ماركسية الصراع الطبقي، فإنّ نقص التواصل لا ينكر الصراع الطبقي، مع أنّ نقص التواصل مع الله لم يقلّل من قوة الدين حتى يومنا هذا مثلاً.

أعدّ هابرماس مجمل مشروعه النقدي في ضوء إعادة بناء المادية التاريخية، لا ضمن مشروع تمركسي قائم على العودة إلى ماركس كما هو، بل في ضوء تعميق مفهوم الأداة العقلانية ضمن الكلّ الاجتماعي أو، باختصار، من خلال تدويم من نوع ما لفكر خطابي يتمثل بالنظرية العقلانية التواصلية communicative rationality التي هي، في جوهرها، محاولة لتحقيق فعل التواصل الفكري أو المعرفة كحقيقة تواصلية لا تتعدى نطاقها التجريبي سوى إحلال التواصل محل القطيعة والتناحر الاجتماعي.

ولعلّ ما يدور في ذهن هابرماس هو، بشكل أو بآخر، كون أنّ ما يجعلنا نختلف هو «تفاوت ما» في التواصل، وأنّ مستويات التعبير عن الذات الإنسانية كانت تخلّف في كل مرحلة عقبات ناجمة عن فقر حضورها الكافي في العالم، وأنه بتحقيق الشرط التواصلي تتم المعرفة تطابقها مع الآخر ويتحقق «الانعتاق» أو «التحرر». ولا تعدو هذه النظرية

سوى تعميق للجذر الخاص بنظرية أو فلسفة الفعل الخطابي لدى لودفيج فيتغنشتاين Wittgenstein، وهي، نوعاً ما، مناورة مع بول ريكور في «الذات كآخر» ومجمل نظريات التواصل المنطقي، أو تدويم الفعل الاتساقي للعقل المحض الكانتي، ذلك العقل الخالص الذي يستطيع أن يصنع الفهم الممكن على طول الخط.

ويعدّ هابرماس تصوّراته عن المادية التاريخية، وهو يجمل نقده لفكرة التطور الجدلي أو القراءة الماركسية الجدلية للتطور التاريخي، بقوله: «إنّ ظهور أشكال جديدة للتكامل الاجتماعي، مثل تعويض الدولة لأنظمة القرابة، يتطلب معرفة ذات طبيعة أخلاقية وعملية، لا معرفة يمكن استخدامها تقنياً، تتيح المجال لقواعد خاصة بالعمل الأُداتي الاستراتيجي. وليس المطلوب، لإدخال هذه الأشكال الجديدة للتكامل الاجتماعي، توسيع مراقبتنا لتشمل الطبيعة الخارجية، بل معرفة تتجسّد في شكل بنى التفاعل المطلوب. باختصار، هو اتساع استقلالية المجتمع بالنسبة إلى الطبيعة الداخلية، أي بالنسبة إلى طبيعتنا الخاصة»[11].

والمعنى يتجسد في كيفية تقديم رؤية تاريخية ديالكتيكية لتطور المجتمعات على ضوء البنى المادية دون العناية بالبنى الفوقية الملازمة لها أو الكامنة فيها. بمعنى: كيف يمكن الحديث عن تطور يبدو تطوّراً بالنسبة إلينا، ولا يظهر هذا التطور في بنى الوعي نفسها أو لا نلتفت نحن إليه كشرط لحدوث «العتبة التطورية"؟

ولا يبدو هذا الكلام غريباً إذا ما عرفنا أنّ هابرماس يتنبّه، في معرض نقده، إلى البيان الشيوعي أو إلى منطوق البيان الشيوعي، بمعنى أدق إلى كونه يكيّف الفكر الجدلي على ضوء المسار المتعارف عليه للتقنية، أو لتطور علاقات الإنتاج بمعنى آخر. وقبل أن نقفز إلى الأطراف

الأخيرة لفكر هابرماس الحالي أو في صورته الحالية بما يطلق عليه communicative rationality، فإنّ مراجعة أسس النقد الماركسي عنده هو الجزء الأهم في حدود هذه القراءة، وسوف تتوالى جملة التطويرات الخاصة بهابرماس بما يمكن نعته بالتقويم البنيوي الداخلي للنشاط الفاعل في حركة التطور التاريخي نفسها.

ولا يعدو فهم المادية التاريخية، في صورتها الماركسية المقتضبة، سوى تحديد مسار تأريخاني معين، وليس تعميقاً جدلياً لهذا المسار، وهو المعين الأكثر دلالةً، من الناحية الآيديولوجية، على واقع التحول أو التفاعل المعرفي المطلوب في كلّ حقبة تاريخية. ويوجز هابرماس طرحه النقدي للمادية التاريخية بقوله: «بعبارة أخرى، إنّ المادية التاريخية بالذات هي التي تحتاج إلى تحليل بنيوي لتطور الرؤى للعالم يضمن تطور الرؤى للعالم، الوساطة بين مراحل تطور بنى التفاعل وتطورات المعرفة التي يمكن استعمالها تقنياً. وإذا عبّرنا عن ذلك حسب مفاهيم المادية التاريخية؛ فهذا يعني أنّ جدلية القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج تمرّ عبر وساطة الآيديولوجيات»[12].

ولا ينكر هابرماس المرجعية الخاصة بالبنيوية التكوينية التي يعود مجمل نشاطاتها إلى جان بياجيه على الأغلب وكذلك إلى لويس غولدمان ولوكاتش من المعاصرين. وهي البنيوية التي ترى أنّ المسار التاريخي للبنى قائم على معرفة السيرورات الداخلية المتموضعة داخل التفاعلات التاريخية لسيرروة البنى، والتي يبدو أنّ البنيوية، كنطاق بحثي، لا تفضل الخوض فيها. ولعلّ ما يجعل الفهم النقدي للماركسية ممكناً هو إجمال الفعل التاريخي للمادية الجدلية مع جدلية المعرفة المناسبة لها. وسوف يصرّ هابرماس على إلحاق المشروع الماركسي بالمسار

البنيوي كما يظهر في المقطع التالي: «لا يمكنني هنا أن أتناول ثانية بالتفصيل المحاولات المختلفة لجعل الماركسية تتبنى المفاهيم الأساسية للبنيوية».

لقد أدّى ذلك إلى استعمال متضخم لهذه المفاهيم يتعدى ميدان الإنثروبولوجيا المحدد، لذلك يجب وضع تحديدات واضحة على مستوى نظام الشخصية، ويمكن لنا أن نميّز بين ثلاثة أبعاد بنيوية: المعرفة والكلام والتفاعل؛ وهذا يعني أنّ «الفرد يشكّل بنى ويطوّر خبرات».

ولا تعدو هذه الالتفاتة التحليلية سوى توسيع لنطاق الفهم البنيوي ليكون صالحاً للتطبيق على بنى الوعي نفسها، ومن ثم اعتبار التمركس البنيوي قائماً على توسيع نطاق التخالق أو التفاعل النقدي إلى أقصاه. ولا توجد إلّا ملاحظات قليلة، على الصعيد الماركسي، للاهتمام بعمل الفرد ضمن السياق التاريخي ككلّ، وكان الفعل التاريخي لحركة ما هو جدلي لا يكون فيها للفرد، كحقيقة معرفية وتفاعلية، نصيب.

إنّ المعرفة، كما يراها هابرماس، هي، بالطبع، شرط بنيوي لكلّ ما عداها، ولا يبدو هذا القول إضافةً بقدر ما هو إعادة قراءة «للبراكسيس» الماركسي نفسه، لكن بصيغة أكثر تفصيلية، مع مراعاة «الموقف التوضيعي objectivante للذات العارفة».

وهو هنا يستجيب للحركة الفعلية للتواصل على صعيد المعرفة التي هي تعبير وتفاعل غير مسبق. ولا يجدي القول كثيراً بأن نفهم البعد الخاص بالتواصلية الماركسية دون أن ننهض بنطاق الفهم المتموضع للعلاقات الإنسانية، غير مبالين بظهور حالات اعتباطية وأخرى تهويمية بالفعل المعرفي، أو بالقول دون الاستناد المباشر إلى الفعل، لأنّ مجمل

الجهد التحديثي للمعرفة الجدلية يتضمن الكشف عن ما كان حادثاً من قبل، أو مراجعة ما هو زائل، «لذلك ليس الحكم المقرّر لصالح المادية التاريخية كمعيار يتيح توجيه البحث اعتباطياً. ففي نظري إنّ تطور القوى المنتجة، مقترناً بالنضج المتنامي لأشكال التنامي الاجتماعي، يعني تقدم القدرة على التعلم في هذين الاتجاهين: المعرفة التوضيعية والوعي الأخلاقي ـ العملي»[13].

والماركسية، كنظرية تأملية reflexive، سيكون مناسباً لها أن تعنى بالاستباق التحريضي، أو تقديم الحافز إلى الفعل التاريخي والزيادة عليه، لصالح تحقيق الإرادة المعرفية داخل ما هو موضوعي. ومن هنا وجود الجانب الثوري في النظرية الخاصة بها، بل ستكون الثورية نتاجاً للتمركس النظري، وليس للماركسية التاريخية من وجود.

لعلّ هذا هو مجمل الأطروحة التي نقف عليها من فحص المسار المعرفي الجدلي للنظرية المادية التاريخية، بقراءة أكثر تصويتاً من هامبرماس وأكثر تحرراً من الماركسية الأصلية، لانه لا توجد ماركسية من قبل دون أن تكون إلحاقاً بما هو موجود على هيئة قبل ماركسية، أو ليس من قبيل الماركسية في شيء.

ولا تتعدّى مواقف الفهم الماركسي لحركة التاريخ، كما تخبرنا به أدبيات ماركس وإنجلز، سوى محاولة لإنشاء تصور آيديولوجي معين جديد للعالم: للتاريخانية وحركة الآيديولوجيات، سواء كان الأمر يتطلّب استخدام التأمل الضدي أو، العكس، تقديم الضد على التأمل. إذ تماماً إلى جانب الوعي الشقي الهيجلي والوعي الزائف، كما تؤشره الماركسية، هناك الوعي المغرض أو المغرضن الذي يقدّم التصور على المسار، أو النتيجة على الحركة، أو المرآة على العالم. ولا يبدو أنّ ماركس وإنجلز كانا

متخلصين من هذا النوع من الوعي الغرضي، وسوف يتاح لنا، استمراراً لقراءة هابرماس للماركسية، أن نؤشر في مقابل فهم التمركس على أنه نتاج المسار الوضعي النقدي لحركة التاريخ كما هو مبيت في بنيات وعينا. وليس بالضرورة أن يكون ذلك التمركس خالصاً أو ذا توصلات خالصة «باعتبار أنّ الماركسية تطالب بأن تكون بديلاً آيديولوجياً، بينما التمركس هو نقد كلّ بديل أو هو «البراكسيس» الذي لا يكون بالضرورة مستوفياً شروط التعبير الماركسي المنصوص عليها إلّا بوصفه التخالق الجدلي من أجل اختبار قوة ومتانة العمل الفكري التاريخي عبر المتغير التاريخي نفسه».

ولا بأس إذا ما ارتأينا أن نختبر حدود الالتباس الماركسي كما اجترحه ماركس، فإنّ المعضلة الأكبر ستكون في موقف الماركسية من الفلسفة، وهو الموقف الذي عقّب عليه هابرماس في محاضرة له. وجدير بنا أن نتوقف قليلاً مع الماركسية والفلسفة وفقاً لأراء هابرماس أو مداخلاته فيها، والسؤال الأهم منهجياً هو: كيف ارتأت الماركسية أن تكون الفلسفة، أسوةً بالدين والأخلاق، مجرد غش طبقي؟ أو كيف يمكن أن لا يصار اعتبار الفلسفة «بالأحرى قوة إنتاجية أم أنها وعي زائف؟»[14]

وجدير بالذكر أنّ هابرماس يتلمس الطريق المنطقي لماركس وإنجلز في موقفهما من الفلسفة كما وجداها مفرغة ومتعالية من المقدمات الواقعية للعلم، وهو هنا علم الاجتماع تحديداً، إذ إنّ وجود اشتراكية علمية هو تحديد لا شك فيه بأنّ هذه الاشتراكية لن تكون حينها تصوّراً فلسفياً، وبالتالي لن تكون مفهوماً داخل خطاب، كما قد نستعير شيئاً من فوكو في غير محلّه، بل هي، بالأحرى، نسق بحدٍّ ذاته، لن يكون فرضياً، أي طوباوياً، بل علمي، بمعنى ممكن.

وليست هناك فلسفة، برأي ماركس وإنجلز، ممكن أن يكون هناك علم في مكوناتها أو في ضرورتها الاجتماعية، وبالتالي لا تصبح الفلسفة ممكنة إلّا حيثما تغيب النظرة العلمية. ومن قبل، بالطبع سيادة المثالية بلا أساس واقعي على الأغلب. إنّ مفهوم إنجلز في «أنتي دوهرنغ» (1878) هو أبعد من ملاحظة هابرماس للتفسير الأقرب إلى موقف إنجلز بالعبارة التالية: «فمن جهة يعتبر(إنجلز) التفكير الفلسفي أقلّ صواباً لأنه لا ينظر إلى الفلسفة حسب التصور العملي لتحقيق عالم عقلي تسبقه «أي الفلسفة» بل من زاوية وضعية، حيث ينبغي للعلم أن يحلّ محل الفلسفة»[15]. وهو الإحلال الذي تقتضيه متعالية فلسفية من نوع فوق - وضعي أكثر منه نبذاً للفلسفة.

بالطبع إنّ مفهومية مضادة للفلسفة، كما تتبدّى لدى ماركس وإلى حدّ أكثر تفصيلاً لدى إنجلز، تبدو أقرب إلى الاستخدام المزدوج للفلسفة، بوصفها أداة نقدية من نوع تحريضي، أكثر منها إلغاءً لكلّ فلسفة أو تفلسفاً ممكناً. لا تنفصل المفاهيم الأكثر جدلية في فكر الماركسية عن المفعول الجدلي لفكر يحاجج فلسفياً، ولا يصبح الفكر الماركسي خالصاً من الفلسفية مهما حاولنا أن نثبت ذلك، سواء في «البيان الشيوعي»، بوصفه نشرة سياسية وخطاب ثوري، أم في «الرأسمال» الذي هو نظرية في الاقتصاد السياسي ورؤية أكثر علمية لحركة الإنتاج الرأسمالي وعلاقات الإنتاج والقيمة الفائضة.

لكنّ تحديداً أكثر دقة للفلسفة بوصفها تعاطياً آيديولوجياً معيناً من مخلفات الميتافيزيقا وتراثها المثالي الألماني هو التحديد الذي يشير إليه ماركس بدقة عالية قائلاً: «كما أنَّ الشعوب القديمة قد عاشت ما قبل تاريخها في تخيلات في المثيولوجيا، فكذلك نحن الألمان عشنا تاريخنا

المقبل في الفكر، في الفلسفة». وهو هنا يعني الإرث الألماني للفلسفة المعاصرة لماركس الذي كان، بدوره، هيغلياً شاباً استطاع أن يختلف، بدوره، عن السياق العام للتعاطي الآيديولوجي للفلسفة. ولا تبدو الملاحظة النقدية التالية لتفترق عن العبارة الأولى، حيث يقول ماركس: «إنَّ الأفكار والصور والمفاهيم، وفقاً للنظام الهيغلي، قد أنتجت وقررت وسادت حياة البشر الواقعية وعالمهم المادي وعلاقتهم الفعلية». وهي الملاحظة الدالة على أنّ نقداً فلسفياً للفلسفة أو لفلسفة بعينها يتوضح هنا.

وليس ثمة موقف فلسفي مطلق من الفلسفة كما يبدو، إلّا أنّ هابرماس لا يرغب في مراجعة المقولات الفلسفية وفقاً للمنطوق الذهني أو المعنى الحرفي للخطاب الماركسي الذي يبدو، في غالبيته، مضاداً للفلسفة أو معرّضاً بها، بل إنّ مفهوماً لاماركسياً للفلسفة كان قيد التشكّل، وهو المفهوم الذي يبدو أنه سوف يصاحب تاريخ الأفكار أو بنية الخطاب الرأسمالي الفعلي، كما لو كان التاريخ المعاصر يستبدل مرة أخرى الميثولوجيا القديمة بالفلسفة الحديثة، أو على الأقل بالشاغل التجريدي الذي سوف تضطر الرأسمالية المتطورة أن تلجأ إليه، ولا يهمّ هابرماس أن يرى في نقد الماركسية للفلسفة تدخّلاً في حرف مسارها، بمعنى أنّ الماركسية بإمكانها أن تكون فلسفة ثورية مقابل فلسفة لاهوتية أو فلسفية آيديولوجية رأسمالية متعفنة.

ولعلّ في نقد الفلسفة المعاصرة للعالم الرأسمالي نوعاً من هذه الثورية في الفلسفة، كما تجلى في كتاب هربرت ماركوزه «الإنسان ذو البعد الواحد»، كما وتعدُّ مؤلفات ديبور ولوتيار وبودريار من أعمال فكر ما بعد الحداثة نوعاً من الامتداد النقدي للفلسفة في المشهد العالمي

الراهن. ولا يبدو أنّ القول بنقدية ممكنة للعالم الافتراضي شيء أبعد من نقد الآيديولوجيا، كما أقدم عليها ماركس وإنجلز، وليس صحيحاً أنّ الفلسفة قد أعلنت نهايتها، بل إنّ الفلسفة اليوم أصبحت مسؤولة أكثر عن تأشير خطاب النهايات والتحولات والأزمات الكبرى لرأسمالية اليوم وطبيعة مجتمع العولمة والانهيارات الخانقة في الحياة الاجتماعية المعاصرة.

ما يحتّم إعادة فحص الفهم الوضعي النقدي لتاريخ الماركسية جملةً وتفصيلاً، والعمل على تجديد التخالق الماركسي وإثراء مفهوم الجدلية بلا حتمية، والعمل على تخليص الماركسية من النزعة الدوغمائية أو النموذج التطبيقي من قبل، وهو الهاجس الأهم للوضعية النقدية التحليلية اليوم، التي راح عبد الحسين شعبان يتلمس طريقها ضمن رؤية أكثر تجرّداً من الالتزام بالماركسية لذاتها أو عقفها على سياقها التطوري التابعي أو منحاها الحزبي الضيق؛ فالماركسية، كما أنجبت ماركس، هي شئ آخر.

وأخيراً، لن يكون أمامنا إلّا مسرحاً عريضاً من الفوضى والتقلّبات والانهيارات الأرضية والغيبية التي تحتم علينا الاستعانة بالتمركس الماركسي والقبض عليه كما لو كان جمرة لا بدّ منها ولا مناص من القبض عليها.

هوامش

(1) تحطيم المرايا، ص77.

(2) انظر: ما هي الفلسفة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، اليونسكو/باريس، الطبعة العربية الأولى1991.

(3) تحطيم المرايا، ص72.

(4) انظر: جاك دريدا، أطياف ماركس، ص145.

(5) انظر: جاك ديريدا ـ أطياف ماركس، مصدر سابق.

(6) انظر: جاك «دريدا ـ أطياف ماركس. ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، بيروت، ص117.

(7) هابرماس: بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2002، ص 65.

(8) انظر إنجلز: انتي دوهرنغ، ص36.

(9) انظر عبد السلام بن عبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، ط1، 1991.

(10) هذا المقطع مأخوذ من ترجمة موسوعية للتعريف بهذه المدرسة، وهو نص بلا مؤلف.

(11) انظر «يورغن هابرماس ـ ما بعد ماركس. ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2002، ص82.

(12) المصدر نفسه، ص110.

(13) المصدر السابق، ص119.

(14) انظر هابرماس، المصدر السابق، ص222.

(15) انظر هابرماس، المصدر السابق، ص223.

خاتمة غير نهائية

لا يمكن لنا، بالطبع، العمل على تضييق المجرى التوليدي في فكر فيّاض وتعددي وإشكالي كالفكر الذي تطرحه الوضعية المنطقية منذ المكوّنات الهيجيلية ـ الكانتية ـ الماركسية لها، وليس نهايةً، بالطبع، بعبد الحسين شعبان الذي قدَّمنا، بوحي من طروحاته وبقراءة توليدية عنها، محاولة لدراسة جدل الرؤية والاختلاف كما يتضح في المسارات المفهومية للفكر الماركسي من فجره التاريخي إلى يومنا هذا. ونحن إذ نقدّم التساوق الدلالي المطلوب بين القول بوضعية نقدية قابلة للتحقيق المنهجي وبين الوضعية بوصفها نقداً لكلّ نقدية تحاول أن تجرّد الجدلية من تناقضاتها، إنما يكون قولٌ كهذا بمثابة قراءة على القراءة ونقداً على النقد، وهكذا إلى ما لا نهاية. هذا هو الأساس المبحثي للفكر الوضعي التوليدي، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ عبد الحسين شعبان كان وما زال يرغب في تحويل أفكاره إلى موضوعات، وليس إلى تنظيرات متعالية على موضوعاتها أو مفارقة لها.

كلّنا يعرف أنّ الجهاز المفهومي لكلّ معرفة إنما يحتم عليها أن تحفر في مجرى المفاهيم نفسها، سواء كانت التراكمية منها أم

المتأصلة في سياقها أم المضافة إليها أم المعدَّلة عنها أم المشتقة منها جملة أو تفصيلاً. وهي العملية الإنتاجية لمباحث الكتابة ككل، باستثناء الكتابات الجمالية أو الأدبية التي لا تنحو منحى حرفياً في الأخذ عن التراكم الحرفي للمسرودات السابقة عليها، لكنها تستلهم الدربة الأسلوبية والتقنية منها، بمعنى تستلهم العادات، وليس الموضوعات، أي الطرق وليس المشي الحرفي نحوها أو فيها.

عموماً إنّ القول بوضعية منطقية بمعزل عن ماركس، أو بجدلية توليدية بمعزل عن الماركسية، سيبقى قولاً لا يخلو من التباس، إذ حتى لو ذهب إلى حدّ تبسيطه أكثر، فإننا سنبقى متمسكين بالمقولات الموروثة والأفكار المستنبطة من قبل مهما ادّعينا عكس ذلك.

إنّ ماركسية اليوم هي الأثر الأكثر صعوبة في ميزان المتتاليات الوضعية التي لا قرار لها، لأنّ القرنين العشرين والحادي والعشرين كانا على درجة كبيرة من التسارع الكمي في الأفكار والمعارف، وكان فكراً عمد إلى استلهام كافة المعارف الماضوية المتاحة له لكي يخلق تواصلاً وتواشجاً مع روح العصر. ولأنّ ثمة عملية ميكروفيزيائية تلمّ بالتقسيمات والجزيئات في نظام الأفكار التي يبدو أن لا نظام واضح لها؛ فإنّ إضافة لبنة جديدة إلى هذا التراكم الكمي يكاد لا يكون ملحوظاً إلّا بفحص مجهري منفرد. ومن هنا فليس من السهولة أن يتم لنا إعطاء تمايز خاص للوضعية النقدية أو الماركسية التوليدية دون أن نقدّم مراجعات نقدية كافية لما سبقها أو تساوق معها أو أثّر فيها.

إنّ الوضعية النقدية مشروع جامع للمناهج، ومن هنا تكمن صعوبتها، ولعلّ معطيات سياسية كثيرة اليوم تؤكد الإخفاق النظري والآيديولوجي لأنظمة فكرية ومعرفية كثيرة. وإنّ الوضعية التاريخية، التي

نحن فيها اليوم، تقدّم لنا أكثر من برهان على انتحار العديد من النظريات وبؤس الكثير من التصورات والمعارف، إلّا أن بعض الأسس الجوهرية لحركة الأفكار وتغيّر المفاهيم تدلّل على أنّ الواقع الكمي الموضوعي «الذي هو الواقع الوضعي أو الحضور التاريخي»، إضافةً إلى «الجدلية التوليدية»، ما زالا على قيد الحياة.

يتم اليوم مشهد مثير للتغيّرات السريعة في العالم العربي مثلاً، وهي متغيرات تدلّ على أنّ حركة التاريخ لا تسير وفق نظام تقدمي صرف، وأنّ الكثير من الضرورات تبيح الكثير من المحظورات وتنتهكها، بل وتسيء استخدامها. ولأننا لسنا بصدد تقويم ما يحدث اليوم، فإنّ هذا له مناسبة أخرى، إلّا أنّ ما ذهب إليه فكر عبد الحسين شعبان كان إيذاناً مبكّراً ليس بتغيّر حركة الواقع فحسب بل باستشفاف تغيير حركة الفكر كذلك. وسيكون متاحاً لنا أن نقدّم، في محاولات أخرى، أفكاراً ذات صلة بالنقدية ـ التوليدية وتفكيك الفكر القبل-بنائي، والعمل على تفهيم الإعجازي بلا إله، وغياب الدولة في تحقيقها، والجنسانية المضادة للجنس، وغيرها من الأفكار التي ما زال عقل عبد الحسين شعبان يفكّر ويبحث ويجتهد فيها، والتي تمثل جوهر مشروعه الفكري.

لقد أردنا لهذه المحاولة أن تكون يسيرة على القارئ ما أمكن، بعد الكتاب الحواري الطويل الموسوم «تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف» وبعد أن كسب الكتاب تعاطفاً وجدلاً في الأوساط العربية، ما استرعى الانتباه إلى ضرورة إجمال فكر الوضعية النقدية في دراسة أو بحث أقل حجماً وأكثر تكثيفاً. وهو ما فعله شعبان في تقديمه لهذا الكتاب الذي من شأنه أن يكشف المسارات والرؤى التي سارت عليها الوضعية النقدية أو صدرت منها، مع العلم بأنّ الفكر الوضعي النقدي

يسعى إلى «أفهمة» الواقع «ووضعنة» التفكير، ولا يميل إلى إعادة الفلسفة إلى مواقعها، أي إلى تحنيطها الكلاسيكي أو العمل بها لذاتها. وكان عبد الحسين شعبان، وما زال يلاحق هذه الأفكار والتصورات بموضوعية صارمة تصل حدّ الاشتباك، لأنه لا يريد أن يُغلّب الفكر على العمل والجدلي على الوضعي أو العقلي على النقدي، وكأنه يسير على حاجز رقيق بين الفلسفة والعلم، وبين الحقيقة والمتحقق فيها، وبين الإشكال والأشكال، وبين التاريخي واللاتاريخي، ضمن معادلة فكرية أقلّ ما يقال عنها بأنها نادرة ومستجدّة في عالم المعرفة اليوم، لا سيّما ونحن ذاهبون إلى عصر المتغيرات الجارفة والوضعيات المستجدة التي هي بحاجة إلى كثير من الجهد للإلمام والإحاطة بها.

ومن هنا فإنّ هذا الكتاب هو محاولة لتقديم صورة فكر حي وخلاق من الصعب استباقه أو تحديده أو تعينه لأنّ كلّ حدّ هو قطع متعمّد للانهائي الذي يعيش فيه، كان وما زال فكر عبد الحسين شعبان يرفض القطعية ويتجرّد عن الأوهام، حتى تلك الشرعية منها.

فهرس

مقدمة المركز 5

عوضاً عن المقدمة: جدل التنوير والنقد 7

الفصل الأول: الوضعية النقدية في الماركسية 31

الفصل الثاني: الماركسية والدين 89

الفصل الثالث: نقد الماركسية وماركسية النقد 159

الماركسية والاختلاف
دعوة إلى النقد والإبداع والتجدد والأنسنة!
د. وليد صليبي و د. أوغاريت يونان 193

ماركسية بضفاف أكثر إنسانية 231
د.حيدر إبراهيم علي 231

عن محاورات عبد الحسين شعبان «الماركسية» 243
حلمي شعراوي 243

المفكر الماركسي عبد الحسين شعبان أو «النجفي النبيل»
قراءة في كتابه (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)
صلاح بدرالدين 253

وليمة تفتح شهية العقل
قراءة في (تحطيم المرايا) للمفكّر عبد الحسين شعبان
د. عامر حسن فياض 263

ماركسية عبد الحسين شعبان الوضعية النقدية
الجدل المستور في الحوار المنظور
هند نوري عبيدين 275

(تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف): نقد النقد!
د. يوسف مكي 291

محاولة معرفية جادة ورائدة في قراءة الماركسية ونقدها
ارتباطاً بالثوران العربي
د. عروس الزبير 303

في نقد الماركسية السائدة عبد الحسين شعبان يحطّم مراياه
د. عبد الله تركماني 323

المرايا المحطّمة والزئبق الفائض
في كتاب المفكر والأكاديمي الدكتور عبد الحسين شعبان
د. حميد حمد السعدون 337

تحطيم مرايا الأيديولوجي
ميشيل كيلو 343

إعادة الاعتبار للفكر الجدلي
د. وميض نظمي 357

تماثيل ومرايا عبد الحسين شعبان
د. محمد عبد العزيز ربيع 369

(تحطيم المرايا) ورحلة السندباد
كتاب يسائل مراياه ويحاول ترميمها
علي السعدي 383

«النجفي الأحمر» أو الماركسي المؤمن
د. خالد شوكات 393

الماركسية و الحوار والمنهج النقدي لدى المفكر شعبان
د. شيرزاد أحمد النجار 399

المفكر عبدالحسين شعبان في قراءة إبداعية عربية جديدة للماركسية
د. عفيف البوني 415

(تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف) لعبد الحسين شعبان
النقد الذاتي بداية الطريق إلى النقد الكلّي
خالد غزال 425

كتاب (تحطيم المرايا) في ضرورة منهجية نقدية لتجاوز
الانغلاق على الذات وعن العالم
د. أحمد محمد ثابت 431

احتفاء بالعقل العراقي من خلال تكريم المفكر
عبد الحسين شعبان في تقييم كتاب (تحطيم المرايا)
د. علي عباس مراد 439

المفكر المبدع عبد الحسين شعبان وجدلية النقدية الماركسية
قراءة في كتاب تحطيم المرايا
د. عبد الرحمن الحاج إبراهيم 447

تحطيم المرايا تغريد خرج السرب
إقبال القزويني 457

ماركسية وحداثة
حلمي سالم 467

المفكر عبد الحسين شعبان من الوضعية المنطقية إلى الوضعية
النقدية نقد لكتاب (تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)
حسن السلمان 471

قراءة «بعثي» أو من موقع مختلف في كتاب
(تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)
عبد الحسين الرفيعي 481

عبد الحسين شعبان في تحطيم المرايا «الخادعة»
المهندس عبد النبي العكري 497

نظرة في مرآة محطمة وقفة مع كتاب المفكر عبد الحسين شعبان
د. عماد الشيخ داود 503

هل تحطمت المرايا عبر تحليلية المفكّر عبد الحسين شعبان؟!
د. عمران القيسي 511

نقد ومراجعة الماركسية من داخلها وبأدواتها
أحمد الناصري 523

تحطيم المرايا والأسوار
د. وليد الزبيدي 541

إشكالية العلاقة بين الفكر والممارسة في نقد كتاب
(تحطيم المرايا ـ في الماركسية والاختلاف)
د. مهدي جابر مهدي 547

تحطيم المرايا: رحلة ثقافية ومعرفية شيّقة!
سعد الله مزرعاني 565

مفكّر عراقي يحطّم المرايا البلهاء
عبد الرحمن مجيد الربيعي 571

الرقيم الأرقم إعادة الاعتبار للديالكتيك الماركسي
قراءة في حوارات الدكتور عبد الحسين شعبان
د. عصام الحافظ 579

العقل العربي وتحطيم المرايا الهوى الصعب والإخلاص للمعرفة
سماحة الشيخ حسين أحمد شحادة 595

تحطيم المرايا
عمر كوش 601

تعددت الماركسيات والدرب واحد
حسقيل قوجمان 605

الماركسية والوضعية النقدية «جدل الرؤية والاختلاف»
خضير ميري 617

خاتمة غير نهائية 679



الحبر الأسود والحبر الأحمر
من ماركس إلى الماركسية

يعتبر كتاب المفكر العراقي الدكتور عبد الحسين شعبان أحد أهم المؤلفات العربية التي قرأت الماركسية واستوعبتها، ثم سجّلت ملاحظاتها عليها وعلى تطبيقاتها، وهو قراءة من الداخل وليس من الخارج.

إنه كتاب غني وعميق لمفكر ممتلئ ومؤهل من طراز شعبان، الذي حاوره الناقد خضير ميري بعيداً عن الأدلجة التي حوّلت الأفكار الماركسية إلى وصايا أو مسلّمات غير قابلة للنقاش، مقتنعة أن فيها أجوبة سرمدية لكل شيء، وبالتالي لا يمكن مناقشة أي مشكل من خارجها.